

周



华东师范大学出版社

牟宗三 主讲  
卢雪昆 录音整理

# 哲学演讲录

周易

系辞传

出
版
说
明

本书是牟宗三先生于香港新亚研究所讲授“周易”课程的记录，共分为两部分：前半部讲《周易》，共二十一讲，讲于一九九二年；后半部讲《系辞传》，共九讲，讲于一九七三年。全书未经牟先生过目，系托杨祖汉与王财贵校订。由于录音带保存不完整，本书的后半部所呈现者，并非完整的课程记录。但因牟先生除早年所撰的《从周易方面研究中国之玄学与道德哲学》（后易名为《周易的自然哲学与道德涵义》）一书之外，并未有其他讨论易学的专书，故本书对于了解牟先生的易学思想，实有极大的价值。

卢雪昆

## 目

## 录

## 出版说明

## 周易

第一讲 《易传》——儒家的玄思 .....	3
第二讲 幾——采取最开始最具体最动态的观点看事件 .....	8
第三讲 乾坤代表两个基本原则:创生原则与终成原则 .....	12
第四讲 乾元之道(《乾·彖传》) .....	15
第五讲 《乾·彖》的义理——儒家的道德形上学 .....	21
第六讲 先天而天弗违,后天而奉天时(《乾卦》卦辞、爻辞、《象传》、 《文言》) .....	24
第七讲 道德实践是法坤(《坤·彖传》) .....	28
第八讲 厚德载物,直方大(《坤卦》爻辞、《象传》、《文言》) .....	33
第九讲 《咸·彖传》、《恒·彖传》、《贲·彖传》 .....	38
第十讲 在天成象,在地成形(《系辞·上传》第一章) .....	40
第十一讲 乾以易知,坤以简能(《系辞·上传》第一章) .....	44
第十二讲 儒家的智慧:超越而内在(《系辞·上传》第四章) .....	47
第十三讲 一阴一阳之谓道(《系辞·上传》第五章) .....	54
第十四讲 继之者善也,成之者性也(《系辞·上传》第五章) .....	57
第十五讲 然与所以然之三层解释 .....	61
第十六讲 成道:显诸仁,藏诸用(《系辞·上传》第五章) .....	66
第十七讲 中国式的自然哲学及西方 idealism 的三个系统 .....	70
第十八讲 “神”的两种意义 .....	73
第十九讲 圆而神,方以知(《系辞·上传》第十一章) .....	81
第二十讲 知幾与尽神(《系辞·上传》第十二章) .....	84
第二十一讲 和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命(《说卦传》) .....	89

第一讲	乾知及良知三义(《系辞·上传》第一章) .....	93
第二讲	易简原则:乾以易知,坤以简能 .....	97
第三讲	道德与知识,自律与他律,易简与支离 .....	99
第四讲	三极之道(《系辞·上传》第二章) .....	102
第五讲	幽明终始生死鬼神(《系辞·上传》第三、四章) .....	104
第六讲	即用见体(《系辞·上传》第五章) .....	111
第七讲	诚神寂感(《系辞·上传》第九、十章) .....	114
第八讲	成象效法(《系辞·上传》第十一章) .....	117
第九讲	儒家的基本精神:承体起用(《系辞·上传》第十一章) .....	121

周



哲学演讲录

周易



## 第一讲 《易传》——儒家的玄思

这学期讲《易传》。《易传》是解释《易经》的,解释要相应,解释得对与不对,要看相应与否。了解一个东西一定要相应,假若你要了解科学,那么你要对科学的本性有相应的体会,假若你要了解哲学,那么你要对哲学的本性有相应的体会。不相应就是外行,一说话就错。

《易传》就是十翼,十翼不必是孔子所作,但十翼出之于孔门,当无可疑。《易传》成一套玄思,代表孔门义理,这是确定的。为什么说十翼之传是孔门义理?这表示十翼之玄思是儒家的玄思,儒家的玄思与道家的玄思不同,不是同一个系统。

什么叫做“玄思”呢?“玄”这个字根据中国本有的意思,就是《道德经》所云:“此两者,同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。”“玄”是中国本有的一个名词,见之于《道德经》,儒家没有这个名词,但儒家有儒家的玄思,儒家的玄思通过《易传》了解。

人的思考进至玄思的时候,境界就很高了。初步的思考是逻辑的思考,逻辑的思考是平常的思考,并不玄。玄思的境界一定比逻辑思考高,依《道德经》言玄之意义,其层次在逻辑思考之上。在中国传统里,魏晋以后的玄学是最高的学问。“玄学”这个名词不是民国初期科玄论战创造的新名词,这个名词南北朝的时候就有。南北朝经过魏晋的玄学,到佛教传过来,天台宗智者大师把玄学看作人类最高的学问。

民国初年,科学派与玄学派论战,骂玄学派“玄学鬼”,这是古今人不相契。古人认为科学没有什么了不起,现代人崇拜科学是功利主义的观点,不是智慧的观点。照佛教讲,科学是俗谛,科学是真理,但只是俗世的真理,世俗的真理境界不是很高,普通任何一个人都可以做到。科学是最普遍的,而且实用,有效,这就是功利主义。譬如说,西医是科学的,西医有效。但你不能说中医一定无效,现在大家为什么都不相信中医呢?严格讲,中医境界层次比西医高,好中医难得,中国人称好的中医为“神医”。西医很简单,人有 physical body 一面,西医就在这方面发挥功能,所以它有效。但是,人不单是一个动物,人不单有 physical body 一面,人还有精神生命的一面,中医治病既承认人有肉体,但不把人只当一个肉体看。所以中医

境界高，难就难在你看得准不准。

世俗的真理一定要对着物理对象而立说。因为人有一个身体，假如你没有肉体，西医就无效了。宗教家相信灵魂不灭，当你的灵魂上天堂享福的时候，你就用不上西医了。没有了肉体，西医就没有了。超过俗谛而进至高一层次的境界，佛教称之为“真谛”。佛教讲真俗二谛，谛是真理，真理有“真的真理”与“世俗的真理”之分。对于俗谛而言，真谛可名之曰“超越的真理”（transcendental truth）。

《道德经》言“玄”有一定意义。《道德经》云：“此两者，同出而异名，同谓之玄。”“此两者”指什么讲？指“无”、“有”讲，无、有根源上是同一的，就是同一个根源，“同”的意思是 original same。“出”是分化出来的意思，分化出来才有不同的表现，有不同表现就有两个不同的名词，分别的说才有不同的名词。有、无是道的双重性，最根本的是无，发生作用就是有。“异名”就是一方面说无，一方面说有。“同谓之玄”的同根据“此两者同”之同而来，意思是“有”与“无”同一个根源，浑然为一，故谓之“玄”。

从“异名”的立场讲，有是有，无是无。“有是有，无是无”这两句话不玄。黑是黑，白是白，这种说法在逻辑思考上是同一律的思考。有是有，无是无，就是同一律，同一律就函着矛盾律，就函着说一个东西不能同时是  $a$ ，又不是  $a$ 。所以，凡是我们的思考遵守同一律的，统统是逻辑的思考，逻辑的思考是确定的，并不玄。故此，老子说：“同谓之玄”，这不是就分化出来之后的异名说的，而是就根源的（original）浑然为一说的。有、无两者浑然为一，这个很难懂，这就是玄。

为什么说“同谓之玄”呢？这个地方就要靠理解。讲思想，讲哲学，不能光靠训诂。这个“同”不是  $a=a$  中的同， $a=a$  是自身同一。“同谓之玄”之同是根源上浑同的意思。如果就两者“异名”说，那么有是有，无是无；但是，就同一根源说，你不能那么清楚地说有是有，无是无。这就是说，道有双重性，你要依照道的本性讲，你要体会道的本性。从根源的浑同方面看，首先说它无，但它又不一定无，它无而非无，它有有的一面，但有而非有。你从道的两面看它，它不是异名。

世间的东西，黑是黑的，白是白的，这不能乱，科学的真理是逻辑的真理，不能乱。但是，你思维道就不一定要遵守同一律，你要说它无，它无而非无，你要说它有，它又有而非有，这就是玄呀！西方人说玩弄字眼（games of words），这是不是玩弄字眼呢？这种来回转的道理，你要能彻底了解才成。

为什么说无而非无呢？平常这样说不通的，这是自相矛盾的。在逻辑上不能说  $a=-a$ 。“无而非无，有而非有”，这种话来回转圈子，科学里没有这种话，逻辑里没有这种话。假如你以科学作标准，你可以骂“玄学鬼”。无而非无，当该是有，但他又说有而非有，这就是玄。为什么要这样讲呢？这就需要了解，需要体会。玄思比一般的逻辑思考高一层，比科学真理高一层。玄是深奥的意思。天地玄黄，玄



者黑也。水本来很清,一点不黑,为什么看起来黑呢?因为深嘛。清浅之水没有什么深奥,清浅如水坏处就是肤浅。清浅的标准是什么呢?胡适之就是典型的清浅如水。王船山说:“害莫大于肤浅。”此言痛切之至。一般人就是贪图一时的清楚明白。

玄不是坏的意思,现代人从功利主义的立场崇拜科学,不了解玄学,讥笑“玄学鬼”,这是现代人的浅陋。现代人没有出息,不但自己没有出息,而且祸及子孙。天台宗智者大师就肯定玄学是人类最高的学问,一直到唐朝还是如此。“五四”以后中国人忘掉了,现代人崇拜科学崇拜得那么厉害,如何能懂玄学?!

魏晋人讲玄学有三玄:《老子》、《庄子》、《易经》。所以《易经》是一玄。《易传》是解释《易经》的,它代表孔门义理,儒家的玄思就表现在《易传》。这是中国人原有的东西,这种思考,这种义理跟讲“白是白的”不同。讲名物、名器要按数学、逻辑讲,按照数学可以计算得很清楚,按照逻辑可以明白地确定地表达出来。老子说:“两者同出”,它是无,但又是无而非无;它是有,它又是有而非有,这就是玄。这个时候,你不能像讲名物度数那样,可以用一定的概念把它说出来。可以用一定的概念,一定的名词把它说出来,这叫做可道之道。所以《道德经》说:“道可道,非常道。名可名,非常名。”可道就是可以道说。有不可道的道就是不能够用一定的概念,一定的名词去说它,这就是不可道的道。

道是双重性的道,通过有、无了解,玄是有、无两者的浑同。这是道家对道的体会。至于道家有、无怎么讲,你们要读《老子》。讲哲学要一个概念一个概念地了解,都有一定的意义。儒家的玄思在《易传》。玄思是中国本有的老名词,西方人说思辨(speculative),但是以 speculative 解中国哲学中的“玄思”,不是很准确,不很恰当。因为西方 speculative 意思很多。依照康德(Immanuel Kant)的讲法,思辨的理性对着实践的理性讲。康德在《纯粹理性之批判》一书中说,我们思考灵魂不灭、自由意志、上帝存在,这三者皆没有经验的根据,没有事实来证明,因此是纯粹思辨的,这是纯粹理性的思辨。依中国传统,肯定灵魂不灭,肯定自由意志,肯定上帝存在,都是属于玄思范围内的义理。玄思范围内的义理又名之曰“形而上的义理”,这是中国原有的意思,这是很清楚,很确定的。但西方人言 speculative 则很广泛。

《易传》成一套儒家的玄思。为什么说“儒家的玄思”?这表示儒家的玄思跟道家的玄思不完全相合。刚才讲“无而非有,有而非有”,那是道家的玄思,“玄”字出自《道德经》,《道德经》的本义是如此。我们讲《易传》,《易传》代表的是儒家义理,不必依照《道德经》的方式讲,体会不一样。当初我读《易经》,根据的是朱子的注,朱子之前,王弼的注谓之古注。唐朝《十三经注疏》,《易经》是王弼注的,到朱子出来重注四书五经。王弼是按照道家的玄理来解释《易经》的,他的解释也是玄

理,但你能说那是儒家的玄思吗?王弼依据道家的玄理注《易》,他那个注就不对了,不相应嘛。王弼的头脑根本是老子《道德经》的头脑,他注乾卦象、象、文言,统统不对,这是可以检查出来的。就像朱子注四书,因为不相应,很多地方出错。朱子的头脑不能理解孟子。你不要以为孟子很简单,一个思想家,一个义理系统,文字很简单,朱子就是不能了解。朱子的文字程度很高,但这没有用,他还是不能了解孟子,他注孟子重要的地方注得统统不对。也不是说朱子注完全错,一般的地方,朱子注还是对的,就是重要的地方,代表孟子精神的地方,他的注就出错。所以你的理解相应不相应很重要。朱子的头脑能够了解《大学》,了解《大学》,他的头脑很容易凑泊上去。但了解《论语》、《孟子》、《中庸》,朱子大体都不成的。这么简单的四书,朱子那么了不起的人物,了解孔夫子都出问题,最严重的是错解孟子,注《孟子》根本不相应。所以朱子自己也说,他那个注就是对《大学》读得透。其他的大概都有问题。能不能读透,是相应不相应的问题。

要认真读文献,读文献最重要是求了解,而了解要相应。不相应、不了解,不要瞎讲,没有会心讲什么东西呢?现在中国人对中国古典根本头脑不相应,为什么不相应?不是说现在中国人的聪明不够,因为现在中国人的头脑横撑竖架,生命不能顺适调畅。中国人本来很聪明,很明白事理,头脑清楚,事理通达。为什么现在中国人最糊涂,最不讲理?中国人是人类,人类就有共同的理性,为什么现在中国人完全不理性呢?因为你的生命为一套意识形态横撑竖架,生命不调畅,血脉不流通。所以柏杨说这个时代中国人是最丑陋的中国人。中国人为了这些意识形态把生命横撑竖架,理性不畅达,生命不调顺。我们现在讲《易传》,讲儒家的玄思,你讲这一套,相信天主教的人听不懂,这就是终极关怀的问题。信仰不同不能沟通,到最后,你讲那么些玄理完全没有用,我相信一个上帝就完了,你那些玄理都是胡说八道。信仰不同不能沟通,就是生命不顺畅,理性不畅达。所以生于这个时代,你们要好好读哲学,要好好读康德,读批判哲学,把你的理性调畅通顺。科学是科学,道德是道德,宗教是宗教,宗教里面有基督教,有佛教,道家,系统多端,不能说单单你上天堂,我们都下地狱。天天祈祷是一个方式,你认为天天祈祷好,你天天祈祷,我也不反对,但不要以为你的信仰是唯一的信仰,唯一的真理。道家是一个大的智慧方向,代表指导人的生命的一个方向;佛教也是一个生命的方向,儒家也是一个生命的方向。安排妥当,这些都可以交谈,可以沟通。

现在中国人不了解中国的智慧,本来是我们的老祖宗,现代中国人就不懂什么老祖宗,根本读不懂,好像隔万重山一样。不读中国书嘛!你看大学教育,那些先生讲的都是洋文,哪一个读中国书呢?这是严重问题。现代人读中国书最不相应。洋人头脑很清楚,很逻辑,现代人能相应,容易读懂。

《易传》解释《易经》能相应,何以见得相应呢?因为《易传》把握到《易经》的

基本观念,那就是“幾”这个观念。儒家的玄思从“幾”这个观念全部展开。你看“幾”这个观念于《易经》从哪个地方表现出来,《易传》提出“幾”这个观念来了解《易经》的道理,这个了解是相应的,何以见得是相应的呢?首先要读经文,了解卦、爻辞方面何以表示出幾这个观念。幾跟经哪一方面相应呢?不是凭空来的呀!为什么单单中国儒家喜欢讲“幾”这个观念?西方人没有这个观念,科学不讲这个观念,西方哲学里面也没有这个观念。那么,《易传》所说的“幾”是从哪一方面表现出来的呢?要解答这个问题就要读《易经》,读卦辞、爻辞。要了解卦辞、爻辞,就要先了解卦象,卦象就是一个卦的结构。

儒家两部大经影响最大,一是《易经》,一是《春秋》三传。《易经》代表儒家玄思,《公羊传》代表《春秋》大义,《春秋》大义代表儒家的社会哲学、政治哲学、历史哲学。《易经》玄思代表儒家之理智的俊逸,《春秋》大义代表儒家之道德的庄严。《易经》代表儒家之理智的俊逸,表现在两方面:一是象数,一是义理。先了解象数方面卦爻的结构,从卦爻的结构表明《易经》有它本身的象数,“幾”的观念是从象数这方面启发出来的,易理不能离开象数。

《易经》本身的象数很简单,就是一个卦是怎样构成的。“初、上、九、六,二、三、四、五。八字命爻。”你了解“初、上、九、六,二、三、四、五”这八个字,你就可以了解卦的构造,这是《易经》本身的象数。象数是两个观念,象是象,数是数。象是主观地讲,是方法学的词语,用这个方法表示一个道理,是主观的。这个“象”表示象征的意思,跟西方“象征”的意思同。基督教以十字架表示耶稣的精神,这个十字架就是象征的表示。数代表客观的宇宙的知识,这个宇宙知识是数学的知识。数是客观地讲,代表客观的实在,代表宇宙的真实。《易经》重视数的观念,这种重视数的观念跟希腊自然哲学数论派的重数不一样,希腊数论派是西方式的自然哲学,《易经》从卦爻的结构所讲的象数是中国式的自然哲学。《易经》从象数所了解的自然变化,是中国式的自然哲学,跟希腊时代苏格拉底(Socrates)以前的自然哲学不一样,这都是客观的。可以讲得明白的,各有好处,可以恰当了解,讲得好都成一套学问。中国人没有理由自卑。

## 第二讲 幾——采取最开始最具体最动态 的观点看事件

《易经》本来是卜筮之辞，心中有疑问，你去占个卦。你真心去问，一定有一个答复，所以说“诚则灵”，占卜一定要诚。不疑不卜，你自己有了决定，就不必卜了。什么是占卜？就是问一件事情，这一件事情在宇宙间就是一个动向。宇宙间有这么一件事件生起，发生。发生(happen)转成专有名词，就是一个事实的缘起(actualization)。中国人看天地间的人事，人的生活，在家庭里、在社会上，种种屈伸、进退，全部生活就是一大堆事件，每一件事都可以卜。所以占卜的观念是一个 actualization 的观念，不是 time 的观念。

一件事件在宇宙间发生，即有其一个地位，跟它前后周围都有一个关系。它有一个动向，一件事件发生在宇宙间就有一个将来，有一个往哪个地方归结的问题。所以汉朝经学家郑康成用三个字表示一件事件的发生过程，那就是：“始、壮、究”。

宇宙间任何事生成若用图画式的语言表示，都是一条抛物线。它就是一个机窍(moment)。康德讲审美判断有四个 moment：质相、量相、关系相、程态相。moment 译作机要，其实是机窍，四个 moment 就是四个窍门，通过这个窍门你可以了解它的特性，每一个机窍了解一个相。相是佛教用语，佛教性、相通用。质相就是质性，量相就是量性，关系相就是关系性，程态相就是程态性。相表现于外，如此这般的相是根据如此这般的性表现出来的。

占卜就是看一件事件的发展，一件事件的发展就是一个抛物线。所谓抛物线就是你可以把它展开，通过“始、壮、究”三个观念了解它。人生在世，活一百岁也是一个“始、壮、究”，生老病死就是一个“始、壮、究”的发展过程。用西方的词语说，就是 happen, actualization, 这都是很具体的了解。现代西方人看世界，讲哲学从这几个字讲，这跟亚里士多德(Aristotle)的逻辑不同。依照亚里士多德的逻辑看，任何东西不是首先当一个事件(event)看，不是当一个 actualization 看。亚里士多德一定要通过本体属性来看事物，本体是个体物，这枝粉笔是个体物，这个个体物有它的体，有它的属性。那个体就是 substance。依照亚里士多德的讲法，一个东西分成本体与属性，这是老逻辑，是传统的形式逻辑，从本体属性说，最基本的命题是主谓命题，这种方式看事物，是亚里士多德的逻辑思考方式。但是，现代人从十

九、二十世纪以来,从符号逻辑出来以后就不采取亚里士多德式的方式思考,他们通过最具体的观念,最具体的观念就是 actualization,这个观念重关系。从这个观念转出“现实的事实”(actual fact),首出的观念是事实,是缘起集,actualization 可译作“缘起集”。所以,维根斯坦(Ludwig Wittgenstein)的《名理论》头一句就说:“世界是事实的总集,不是物的总集。”头一句就提出事实的观念,这是具体的。“事实”这个词最容易表示关系这个观念。这是从罗素(Bertrand Russell)讲数理逻辑的时候开始,数理逻辑反对亚里士多德本体属性,主词谓词的方式。罗素出来重视关系逻辑,这表示一个新的世界观,代表一个新观点的出现。这是现代人的思考方式,就像达尔文(Charles Darwin)的进化论出现一样,达尔文进化论也影响基督教信仰,影响创世记的世界观。

“始、壮、究”。始就是开始,任何事物开始之后总得在时间中经历一个过程,有所成著,成著这个时候就是所谓“壮”,“究”就是快完了。这个过程要是用图画表示,一定是一个抛物线。若从量的方面看,用康德的词语说,这种量就是强度量,不是广度量。广度量是数学量,任何东西都可无限分割下去。《庄子·天下》云:“一尺之捶,日取其半,万世不竭。”这就是古希腊所言“无穷二分”,这种可以无穷二分的量就叫做广度量。抛物线是强度量,不是广度量。它开始于微小的时候,从微小到壮大,然后消灭。这就是强度量。

强度量可以分成始、壮、究三个阶段。《易经》就是用三个阶段来表示,用图画式的语言表示就是三画卦。卦象开始就是三画卦,两卦重而为一,是重卦。为什么用三画卦呢?三画卦就表示“始、壮、究”。每一画在卦象里叫做爻,始、壮、究三项每一项就是一个爻。爻者交也。《易传》讲阴阳,阴阳相交,相交就是一个动相,把它用图画式语言展开就是三画卦。三画卦当作一个过程看,它就是始、壮、究。

“幾”这个观念就是采取最开始最具体最动态的观点看。一事件发动就是生起(happen),一发动就一定有一个后果。《易传》云:“幾者动之微,吉之先见者也。”幾就是要动还未动的时候,就是动之微啦!一发动就有一个后果,这个后果或者是吉,或者是凶。吉凶依照什么标准讲呢?就是看跟你这个生命顺不顺,顺就是好,就是吉;不顺就是不好,就是凶,这个没有严格的道德意义。顺与不顺,这个地方讲的是运气。运气可以从两方面看,横的方面,看跟社会的关系;纵的方面看,就是看历史的运会。占卜就是从这两方面看,看你的生命跟社会环境合不合,跟历史的运会合不合,这个不能反对的,最科学了。运气好就是顺,运气不好,投机也投不了。中国人说“命”,西方人就说是上帝的安排。

任何一件事在人间,在宇宙间生起,开始一发动,将来的结果就统统包括在内,这开始一发动就是“幾”。占卜最重要是看幾,能看到幾,将来的结果都可以算到了,占卜就是用最具体的心态看事物。中国人的头脑很灵活,但这灵活要根据中

国传统文化的教养讲。西方人讲本质属性那一套很死板。现在,中国人忘记自己的长处,学西方人那一套,但又学不好,所以现代中国人最麻烦。

《易经》本来是占卜之辞,占卜最重要是看幾。周濂溪讲幾这个观念很清楚,《通书·圣第四》云:“动而未形,有无之间者,幾也。”从“动之微”说幾,幾就是“有无之间”。什么叫做“有无之间”呢?就是你说它是有,它又没有彰显出来,你说它无,它又不是无,它已经发动了。

“幾”属于气化,中国讲“气”这个观念,有时候可以跟亚里士多德讲 matter 相类比,但意思不大一样。中国人说气化是动态的,亚里士多德讲 matter 是静态的。中国讲气化,这气化本身有独立意义。《易经》开始,从占卜那个地方这个气化观念的独立意义就呈现出来了。看气化要用具体生命来接触,一抽象,气化就没有了。《人间世》云:“无听之以心,而听之以气。”“气”这词有时候是贬义字,在庄子这句话中却是褒义的。在道家看,心不是好的意思,是作用心,最麻烦的是心,心有成见,人出问题就在心。气相感通,没有成见。这个地方所言“心”不是孟子说的本心,是道家说的成心,佛教名之为习心。气是自然感应,一气流通,这个气就是好的,是有机体中的气。中国人讲气化之妙,这个气化是好的意思。

从《易经》本身的象数发端,了解气化之妙,自然造化之妙,这是中国人讲的自然造化,自然造化就是气化,这一套叫做中国式的自然哲学。希腊苏格拉底以前就讲自然哲学,那个讲法跟中国不同,形态不同。西方人继承希腊传统,最后归宿向中国形态走,那就是怀特海(Alfred North Whitehead),怀特海是了不起的英国式的哲学家,晚年写了一部反康德的书《过程与真实》(Process and Reality),那是英国式的宇宙论,从宇宙论反康德。海德格(Martin Heidegger)是德国式的,从本体论方面反康德。怀特海的《过程与真实》头一页有两句格言式的名言:“过程是最后的”,“事实是最后的”。这本书的思考就是东方式的,不是西方式的。所谓东方式的,就是《易经》的方式。

我读大学的时候除跟我的老师张申府读罗素的《数理逻辑》,自己还读怀特海。怀特海的书我统统读过,读得很详细,但是以后绝口不讲怀特海。他的两本书(按:指《自然知识之原则》,《自然之概念》两书)我翻译了,稿子留在大陆没有带出来,就那么掉了。我一方面读《易经》,从气化之妙处看,了解中国式的自然哲学;一方面读怀特海。你要了解《易经》,读我二十五岁写的书(按:此书初版于民国二十五年,原名《从周易方面研究中国之玄学及道德哲学》,由台湾文津出版社重印于一九八八年,书名改为《周易的自然哲学与道德函义》)。我那书是历史地讲,先讲汉人象数,再讲王弼的易观,然后讲宋人的易观,接下去讲清朝胡煦、焦循两个易经专家,最后一部分总说。因为那时候对道家玄理了解不够,对理学家了解也不够,所以讲晋、宋人那部分没有精彩。那是青年人的状态,只能了解中国的气

化这个层次。

我现在给你们讲《易经》，不讲自然造化那个层次，只照儒家的道德形上学讲，用康德的词语说，不是朝自然目的论的方面发展，是朝道德目的论方面发展。理学家讲《易经》是往上提，往高层次上讲，不是落在造化之妙的气化的层次上讲。从高层次上讲，你可以了解儒家，也可以了解道家的玄理，可以了解佛教的“缘起性空”。这是我后来的工作。

### 第三讲 乾坤代表两个基本原则：创生原则与终成原则

阴阳以气言，乾坤以德言。乾坤代表“性德”，德者“得”也。阴阳属气，气是动态字。西方自然哲学讲地、水、风，水是静态字；中国自然哲学讲阴阳五行是动态字。阴阳是气，是具体的；乾坤代表性德，是抽象的。从德方面了解这个乾，乾的本性是什么呢？乾者健也。健是德，不是气，这个“健”是精神的，不是健康的“健”。乾代表健德，坤也是一德，坤者顺也。“乾坤以德言”，这表示乾坤代表一个原则。原则是理，只有德才可以转进至原则。

《易传》乾坤并建，讲乾坤两卦就要首先了解两个基本原则，讲两个原则，但不是西方的二元论。乾健所代表的原则是“创生原则”，创生原则也就是创造性原则。“创造”是基督教词语，我们讲创生不讲创造。坤顺所代表的基本原则是“保聚原则”，也叫做“终成原则”。坤卦代表终成原则，等于西方的 final cause（目的因），从 final cause 落脚的地方讲终成原则，final 就是终成，《易传》终成二字最合 final cause 的意思，终成这个词最典雅。谁担负终成的责任呢？就是坤顺之卦，这跟乾健的创生原则不同。

《乾卦》卦辞云：“乾，元、亨、利、贞。”“元、亨、利、贞”代表一个过程，四个阶段，静态讲就叫做“四德”。“元、亨、利、贞”整个过程就藏有两个原则，创生原则从“元亨”二字看出来，终成原则从“利贞”二字看出来。元亨里面就藏有创生原则，利贞里面就藏有终成原则。

《乾·彖》曰：“大哉乾元，万物资始。”“大哉”乃赞叹之词。乾是个元，故曰“乾元”。“万物资始”意谓万物资以为始，万物资以有其存在。资者，凭藉凭赖也。“大哉乾元，万物资始”，这就是从万物资始表示乾元是一个创生原则，乾元使万物存在。万物凭赖乾元才有其存在，才有其存在就是创生。乾元这个观念从哪里来呢？依《易传》，乾元这个观念是顺着乾的健行之德而来的；依《诗经》，这个智慧从“维天之命，于穆不已”（《周颂·维天之命》）而来。《书经》讲天命很具体，可以列举出来的。原初《书经》从政权讲天命，政权是天命的。天命开始命得很具体，天不停地给你命吉凶，吉凶是由天决定的。一般地概括说，万物都是天之所与予，天地万物都是天使其如此。万物的存在都是天之所命，所以《诗经》说：“维天之命，



于穆不已。”“于穆”者深远貌，就是深奥的意思。“不已”意谓不停止地起作用。“大哉乾元，万物资始”的根据是“维天之命，于穆不已”。《中庸》引用这诗句，云：“诗云‘维天之命，于穆不已’，盖曰天之所以为天也。”《中庸》加“盖曰天之所以为天”一句，意谓“维天之命，于穆不已”就是天的本质，就是天之德，天德就是健。下一句是“于乎丕显，文王之德之纯”。《中庸》加“盖曰文王之所以为文也，纯亦不已。”所以，中国的道德形上学这个深远的玄思有两个智慧，客观的讲就是“天命不已”，主观的讲就是“纯亦不已”。这是中国文化智慧的最早的根源。

中国文化智慧最原初的根源就是“维天之命，于穆不已，于乎丕显，文王之德之纯”这首诗。“纯亦不已”是主观地讲，从道德修养讲，转到《易传》就是“天行健，君子以自强不息。”（《乾·象》），象辞这句话是两个意思合在一起。“天行健”是天健之德，是创生原则，这是客观地说。“君子以自强不息”是根据“文王之德之纯”。文王之德之纯，纯亦不已，“纯亦不已”就是自强不息，“纯亦不已”是法天。两个“不已”是中国的智慧，一代一代相呼应，孔子就是继承这个传统。这不是很美吗？中国的智慧、中国哲学为什么不能讲呢？！西方哲学开始于希腊，希腊是科学哲学，没有这种哲学呀！

“大哉乾元，万物资始，乃统天。”（《乾·象》）表示元、亨二字。接下去说“云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”这是落在六爻上讲。落在六爻上讲就是展开了，展开成一个过程。“云行雨施”是具体的描述天地的气象，这种自然气象很美，很具体。现在我们把自然的美破坏了，这是很危险的。“品物流形”意谓种种物在云行雨施这种气象下，这种自然环境下流行。“品”是类，就是万物，种种物。“流”是流动变更的意思，“流”当动词用，流动啦，形态没有一定的，天天在变化。“行”是形态（forms），就是康德说的“时间”。“品物流形”就是种种物在云行雨施这种气氛中流动变更其形态，六位就是六种形态。变更其形态就表示在一个过程里面。这个过程是什么过程呢？就是六爻的过程，生长的过程。这个讲的是乾卦，乾卦纯阳，纯阳代表光明，所以说“大明终始”。“时乘六龙”是漫画式的语言，没有什么道理。

进一步说“乾道变化，各正性命。”（《乾·象》）“大明终始，六位时成”是乾道变化的过程，“元亨利贞”也是乾道变化的过程，但道不能变化呀，道哪有变化呢？乾道变化不是说乾道本身在变化，是道在阴阳的生长过程这个变化之中显现成“乾道变化”，变化是在“六位时成”这个地方讲。在乾道变化的过程里面各正性命，万物每一个东西同在乾道变化中正其性命，正其性命就是定其性命，正者定也，定其性命就是成其性命。落在万物上才说“性命”二字，不落在万物上就是一个“天命不已”，就是天道、乾道。乾道落在万物上就各个个体讲才有“性命”这两个字，在乾道变化中，粉笔成其为粉笔，成其为粉笔就有粉笔的性、粉笔的命。粉笔在

天道变化中有粉笔的性与命,就人而言,人在天道变化中有人的性,也有人的命。你这个性命是从“天命不已”这个地方下来,这就是理学家说的义理之性,命是道德命令的命。假若根据气来,就是王充所说“用气为性”的性。“性”分两层讲,都在“乾道变化,各正性命”这两句话中表示。

从“大哉乾元,万物资始”讲,也就是从“元亨”讲是创生原则;到“乾道变化,各正性命”就是终成原则,就是“利贞”二字所表示。正、定、成,就从“贞”字这个地方表示出来。贞,正也,定也,成也。在贞这个地方停止了,就是有所成。万物成其性命,等于怀特海说的客观化,这个客观化是本体宇宙论地讲,不是认识论地讲。康德讲知识要合客观原则是认识论地讲客观化,通过范畴的规定而客观化,那是认识论的客观化;怀特海讲的客观化是本体宇宙论的客观化。每个东西能在乾道变化中正其性,正其命,它就可以站得住,它就能成其为个体。

亨,通也。亨这个通往上走,故曰“元亨”。利,利刃之利,一下子通出去。利往下走,也就是往贞走,故曰“利贞”。所以,“元亨”是一个阶段,“利贞”是一个阶段。亨这个通是生命之内润之通,不是往外通。自己生命内部不滞不塞,内部谐和,所以这个“亨”属于元,往上通,这个通是生命之不滞。作为天命不已的乾元,宇宙的大生命,当然不挤塞,不呆滞。挤塞呆滞怎么能创生天地万物呢?生命不滞才能发光。“利”如一个箭头,这个箭头的方向到什么地方成它的目的呢?箭头代表一个微向,微向落在什么地方呢,向什么地方停止呢?落在“贞”,这个贞表示成,终成。

《易经》讲生成,终始,讲创生,不是盲目乱闯,不是虚无流,所以《易经》重视终成。“至哉坤元”就藏在利贞这个地方,从元亨见“大哉乾元”;从利贞见“至哉坤元”,《易经》从这两个原则讲一终始过程。这是儒家的义理,既不是道家的,也不是佛教的。佛教没有这一套,佛教讲缘起性空,如幻如化。儒家根本反对“缘起性空”,哪是如幻如化呢?哪是“缘起性空”呢?照儒家讲,天地万物都是“乾道变化,各正性命”。这是儒家的灵魂。所以世俗的人说理学家是阳儒阴释,这是胡说八道,似是而非,假聪明。理学家根本义理是儒家的,从清朝三百年来大家忘掉了。

## 第四讲 乾元之道(《乾·彖传》)

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

乾象这种语言不是严格的概念语言，这是具体的漫画式的语言。漫画式的语言重要的是要了解它的意义，要了解这种具体的语言它表示的是什么意思。“阴阳以气言，乾坤以德言”，这表示乾坤两卦之德要通过气来表现。乾卦是代表纯阳，以“九”代表阳；坤卦是代表纯阴，以“六”代表阴。阴阳以气言，通过这个气的发展表现一个什么德呢？从初九到上九这个纯阳的发展表示一个健行之德。健行是德，性德的“德”，不是严格的道德(virtue)的“德”。乾象就是总起来判断乾卦的本性，这种判断的语言很有启发意义。唐君毅先生叫这种语言做“启发性的语言”，用具体的词语表示，所以是启发性的。这种启发性的语言不是严格的概念的语言，既不是概念的语言，同时也不是严格的科学的语言，科学的语言一定从概念语言来。

“大哉乾元，万物资始。”这两句话是概念的。下面说“云行雨施，品物流行，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天”。就不是概念的语言，是漫画式的语言。这个落在六爻的层次上讲话，六爻一定要从下往上画，初九、九二、九三、九四、九五、上九。这个“上九”为什么不叫做“九六”呢？“初九”为什么不叫做“九一”呢？“九六”、“九一”是不通的。“上”与“初”表示“位”。初是始，初放在前面，就是重视始，这是阳爻刚开始，所以放在前面。发展到最高不说“九六”，说“九六”就涵着有“九七”，所以不说“九六”，而说“上九”，表示到这个地方是最高位，没有超过它的。所以说：“初、上、九、六，二、三、四、五，八字命爻。”下面漫画式的语言就是落在“初、上、九、六，二、三、四、五”所命名的爻上讲话。

具体的宇宙都可以用阴阳表达，乾卦就用阳表示，乾卦就代表光明，它是一个创造性的原则，故曰“大明终始”。“初九”是一位，它是始，“九二”、“九三”、“九四”、“九五”、“上九”都是一位，每一位都在时间中，所以六位依时而成，随时而成，

故曰“六位时成”。“时乘六龙以御天”是漫画式的语言,随时乘着这六龙而驾御天地万物。御是统,跟上面“乃统天”的统一样意思。“以御天”就是统御天地万物,将天地万物都控制在这里面,这是涵盖性的。乾卦是一个导言,是一个纲领。

乾卦是一个纲领原则(leading principle),表示这个纲领涵盖得住,涵盖得住表示这个纲领还有些隶属的原则。必须有附属的原则,那个纲领原则才能涵盖天地万物,天地万物都可以说在内,都可以用这个纲领原则去解释。不是只讲纲领原则,纲领原则里面就藏有那个附属原则。附属原则不能做纲领,它一定在这个纲领原则之下。分解地讲,分开讲两个原则,但表示这个纲领原则的时候就要替那个附属的原则留一个地步,留一个余地,在那一个分际上附属原则就藏在那里了,就进来了,就含在里面。它含在那里,它是以这个纲领的原则作它的纲领的,这个纲领要领导就要领导到这个地方来,“统天”就从这个地方说。

乾元是纲领性原则,就是说它可以容纳另一个原则进来,另一个原则就在“各正性命”那个“各正”的地方进来,也就是在“利贞”那个地方进来。哪一个原则进来了呢?就是坤卦代表的那一个原则。就在“各正性命”的地方,在这个层次上把坤卦的原则容纳进来了。因为万物各正性命,落在万物上讲,不只是道。粉笔要成一个粉笔,桌子要成一个桌子,不只是一个道就完了,它还有质料因(material cause)。所以,坤卦的保聚原则就藏在“各正性命”里面。

“时乘六龙以御天”纯粹是漫画式的语言,这句话就是图画。我们说乾卦每一爻是一条龙,象征自然现象的变化,山河大地不管怎么复杂,统统可以用这种图画来表象它。因为这种是古典的语言,读典籍要了解它词语的意思。现代人不能读古典,因为现代人的头脑习惯于西方的概念语言、科学的语言,习染太久了,所以对古典那种不是很严格的概念化的语言很难看得懂。你跟他们说不通的,也不必跟他们辩,跟他们辩是永远辩不通的,啰嗦不堪。有些学者对于义理是不通的,死在西方那个概念语言之下。西方概念语言你要用得对,必须要反省一下,要了解那个语言是在哪一个层次上这样表示。你要知道中国古典用的虽然不是概念语言,但它的分际不乱的。说话的分际层次不乱,它这个分际是这个意思,现在用概念的语言把它表达出来,但不能错解。现代人对古典完全不能懂、不相应,死在西方概念语言之下,一窍不通。孟子当年就说“不以辞害意”,这就是说对一句话要有了解。

老子说:“道可道,非常道。名可名,非常名。”魏晋时代根据道家这个意思讨论:我们的语言究竟能够尽意呢?还是不能够尽意呢?已经讨论得很清楚,有三派学说:一、言不尽意;二、言能尽意;三、尽而不尽。“言能尽意”派主张语言能把心中所想的意思表达出来。什么时候言能尽意呢?能尽意的语言一定是科学语言。科学的语言一定能够尽意,科学语言能够尽的意一定是科学的意,即科学的真理。有属于科学的真理,有不属于科学的真理。譬如说,老子说“道可道,非常道。名

可名,非常名。”“可道之道”就是科学的真理,可以道说的,就是可以用名言表示出来,以科学语言表示的道是科学的道。那么,另有一种“不可道之道”,是科学的语言不可能尽的道。所以老子的《道德经》一开首就分开两个世界:“可道之道”与“不可道之道”。“不可道之道”就是不可以用我们平常的语言道说得尽的,这就涵着说,一定的概念语言在这地方无效,不能用一定的概念去谓述它。我们所说的概念都可以用一定的名言表示出来,不可道就是不能够用一定的概念去谓述它。那么“不可道的道”是什么道呢?你总要承认有这个道呀!道家讲的道就是“不可道之道”,“不可道之道”就不是科学的道。

可说的道就是维根斯坦《名理论》所说的“命题”,命题的世界就是可以用命题表示的世界。维根斯坦只承认这种语言,这种语言可以成知识,所以叫做有意义。但是,维根斯坦也不是像后来逻辑实证论所说的,他还承认有一个世界是不能用命题表示的。不能用命题表示就是老子所说的不可道之道,维根斯坦并没有说可以把这个取消,他只说形而上学的命题不是知识的命题。维根斯坦以为只有科学才代表知识,形而上学不代表知识,但他还承认有一个不可道的世界,那是属于神秘世界。譬如,美、善。那个神秘世界并不是很了不起的神秘,照我们平常说,美、善都是可以说的。如果站在科学的立场说,要承认一句话有意义,那是完全的知识意义,那么这个科学知识当然没有美,没有善。那就是说,美、善不能够用科学命题来表达,因为美、善不是对象的一个特性。所以后来实证论就干脆说形而上学没有意义,形而上学里面那些命题都是 meaningless,因此就说形而上学里面那些命题根本不是命题,是假命题,是概念的诗歌。照康德的哲学系统,美、善是可以讲的。照维根斯坦本人来说,也并不说美、善没有意义,他只是说美、善是一个神秘的世界,不可以用逻辑命题去表达。这个说法是可以的。

从维根斯坦的《名理论》发展到逻辑实证论,大家以为新鲜东西,了不起。其实中国魏晋时代早讨论清楚了,而且比他们讲得清楚。魏晋有三派,“言可尽意”是一派。“言可尽意”,那就是科学语言,那已经承认了。科学语言可以尽意,而科学语言所尽的意一定是科学的真理,并不是上帝的真理。科学语言里面没有上帝,但宗教家还是天天讲上帝,上帝还是可以讲。科学语言所尽的意也不是老子所说的道,但是老子那个道也可以讲。主张“言可尽意”的是欧阳建,另一派主张“言不尽意”,那是荀粲。荀粲等所言不能尽的意一定是老子说的不可道之道之意,就像上帝那个意一样。所以荀粲说圣人之意“蕴而不出”。圣人之“意”永远表达不出来,六经只是圣人的糠粃呀!六经是一个语言,六经是圣人的糠粃,那就是说,这个语言所表示的圣人之道只是糠粃啦,圣人的真正旨意是蕴而不出的。“蕴而不出”就是藏在那里,永远不表现出来。六经都是表现圣人的道理的,但六经这些语言只是圣人的糠粃。这个糠粃的意思,子贡就表示出来了,子贡说:“夫子之文章,可得

而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》第五）夫子之文章就是夫子之言论行动，夫子哪里有做文章呢？文章就是生活中的言论行动。这些“文章”就是荀粲等人所说的“圣人之糠粃”，这个就是子贡说“可得而闻也”者。但是，性与天道不是我们的科学语言可以尽的，性与天道的问题永远说不明白，你也听不懂。此所以子贡云：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”这并不表示圣人对于性与天道没有他的看法，他有他了解的方法，他了解，但他不大常说就是了，说出来你也不一定懂。所以子贡说“不可得而闻也”。

荀粲等主“言不尽意”说，认为圣人之意“蕴而不出”，所以“六籍〔六经〕虽存，固圣人之糠粃”（按：荀粲等之主张可参见《三国志·魏书·荀彧传》注引）。这些话不是聪明人妄说的，是有根据的，在《论语》上就可以找出根据，前面讲过子贡的话就是一个根据。孔子自己也说：“予欲无言。”子贡接着问：“子如不言，则小子何述焉。”孔子答：“天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉！”（《论语·阳货》第十七）这句话就很有启发性，是启发性语言。从《论语》这两段话可以知道，主张言不能尽意是有道理的，有根据的。圣人之意“蕴而不出”，永远藏在那里，就看你懂不懂。

“尽”字是很美的，先秦儒家经典很喜欢讲这个“尽”字，那是另一个层次所说的“尽”。孟子说：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）《中庸》曰：“唯天下之至诚为能尽其性，能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

“名言能尽意”那个名言与意的关系是一一对一的关系。照罗素说，名言与意的关系有一对一的关系，有一对多的关系，也有多对一的关系，都是在科学范围内。说“言能尽意”的欧阳建也很实在，就是西方讲的实在论，那个人头脑很清楚，很科学。反对“言能尽意”的是荀粲，他主张“言不尽意”。荀粲是绝顶聪明的人，他所言“言不能尽意”那个不能尽之“意”一定是形而上的，形而上的玄理跟“言能尽意”是两极。第三派出来就是王弼，王弼主“尽而不尽”说，他认为就是老子所说的形而上的不可道之道也是“尽而不尽”。王弼最聪明，《易经》的语言就是王弼说的“尽而不尽”。魏晋时代就有这么三派了，现在讲名理论讲逻辑实证能分析得这么清楚吗？“意义”涵义多得很，为什么一定要限于科学知识呢？科学知识是科学的意义，讲美是美的意义，讲善是善的意义，意义多得很呀！

乾象“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”是图画式的语言，落在乾卦的六位上讲。六位就是六爻之位。但是，它还是表示乾卦的这个纲领原则。通过乾卦这个“六位时成”来统天御天，这表示什么呢？你们读下段“乾道变化，各正性命”。乾元就是天道，天道不会变化呀，气才能变化，那么这个地方说“乾道变化”

怎么了解呢？这不是严格的概念语言，是漫画式的语言。为什么说“乾道变化”呢？“六位时成”就是变化，有时间性，有空间性。道没有时间性。也没有空间性，因此不能说道有变化。我们是通过乾卦来象征地表示乾道，这个“六位时成”不就是乾卦吗？乾道不会变化，是“六位时成”这个气的变化倒映到道上成“乾道变化”，阳气之六位倒映到乾元之道上而说“乾道变化”。倒映就是反射、反映。这个漫画式的语言是这样形成的，你可以把它的漫画性拆掉，变成概念的语言。这样才可以了解古典而能现代化，才能把它用现代语言讲出来，都有一定的讲法，不是随意讲的。

“乾道变化”一句中“变化”一词不是描述语，不是天道的一个谓词。“变化”是阳气之六位反映到乾道上面而说“乾道变化”，事实上还是气在变化。那么，你可以说“六位时成”这个气的变化就象征着道的创造性，象征着乾元之道的创造性，而不是象征道的变化。阳气的变化倒映到道上来而说“乾道变化”，在乾道变化的过程中各正性命，这个过程是通过气的变化象征地表示的。故云：“乾道变化，各正性命。”“正”是动词，主词省略了，这句的主词是“万物”，意即：在这个变化的过程中万物分别地皆得以正其性命。

王充说“性成命定”，性命是两个概念，你的性成，你的命就定了。“性成命定”可以从两方面说，王充说的是“用气为性”，是气性，才性也属气性。但“性成命定”这句话也可超越地看，完全从理上看。从乾道这个地方看，这个“各正性命”就是超越地讲，是从乾道的理上讲，是“用道为性”，命是命令的命，是命令的应当之命，不是命运的命。义不容辞，不当说谎就不当说谎。这个地方“各正性命”是从天道说，根据《诗经》说，这个道就是“天命不已”之道。

“各正性命”接下去就说“保合太和，乃利贞”。“各正性命”通过保合太和达至“利贞”。“各正性命”是成其万物，每一个东西都得其成，所成万物一定要保持相互之间的合作，这就是“保合”，不要冲突。然后提高一层才能达至“太和”。太，大也，至也。和，和谐也。乃，至于，达到。到“保合太和”的时候才有一种结果，才能讲“利贞”，就在“保合太和”这个层次上讲“利贞”这两个字。“乾道变化”前面那一段属于“元亨”的阶段，“保合太和”属于“利贞”的阶段，“元、亨、利、贞”四个阶段，大分两个阶段，这是儒家道德形上学所向往的最高境界。

《易传》讲乾元之道，乾元之道根据《诗经》“天命不已”来。乾元即是形上实体(metaphysical reality)。《中庸》言“诚”也是当作一个形上实体看，不只是道德的。把个人道德上表现的“诚”扩大化，诚的意思是真实无妄，这个真实无妄不但在人这方面说，就是宇宙那个最高的实体也是真实无妄，虚假就不成了，虚假就没有“天命流行”。佛教看天地万物后面的根据是无明，无明就没有真实，所以如幻如化。那是一套宇宙观，那一套宇宙观跟儒家根本冲突，儒家讲诚体流行，所以儒

家不赞成佛教。但佛教也能成一套学问,要了解佛教很难。

《中庸》讲诚,诚是宇宙间那个形上实体,这跟《易传》讲乾元的意思一样。因此,濂溪以“诚”合释“乾元”说道体。“元、亨、利、贞”四个阶段,“元亨”属于“诚之立”,“利贞”属于“诚之复”。所以吴草庐赞濂溪“默契道妙”。



## 第五讲 《乾·彖》的义理——儒家的道徳

### 形上学

我把乾彖的义理轮廓给你们讲出来,这个义理是什么义理呢?就是道德的形而上学。这个义理属于道德形上学的义理,它的义理规模就在乾彖里面。“大哉乾元,万物资始。”这个乾元之道是一个概念,这个概念根据什么来呢?你要知道它的来源就是根据《诗经》“维天之命,于穆不已”。《中庸》引此诗,并加一句“盖曰天之所以为天也”。这个“于穆不已”就是天之所以为天,这个“所以”表示天的本质。中国以前没有本质这个概念,本质(essence)这个词从亚里士多德来,中国表示本质就从“所以然”那个“所以”讲。“天之所以为天”就是说天所依以成其为天,天就是凭“于穆不已”才能成其为天。有“然”,有“所以然”。“然”是事实上如此,它所以如此的道德就是“所以”。依西方的名词,然是实然,所以然是本质。本质是逻辑的语言,往上提,集中到形而上学层次讲,那个“所以然”相当莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz)的充足理由律(law of sufficient reason)。莱布尼茨就“所以然”建立充足理由律,所以然代表然的一个充足理由,充足理由就是充足条件。

充足理由有好几个层次的讲法,可以是逻辑的讲法,可以是科学的讲法,也可以是形而上学的讲法,或者神学的讲法。莱布尼茨的讲法是神学的讲法,照神学的讲法,充足理由指上帝讲,上帝所代表的充足理由就是使这个杯子存在,使这个杯子存在就是创造这个杯子。所以充足理由律是个实现原则,唐先生名之曰存在之理。基督教讲上帝创造万物,创造是从无而造,就是原来不存在,我现在使它存在。这个就是从“然”(这个东西事实上如此),追问它所以如此(所以出现这么一个东西)的理由。“所以然”有好几层次的讲法,要是逻辑的讲法,就是本质,杯子成其为杯子有其本质,就是对这个杯子下定义所举出来的特性。逻辑的讲法再具体归到现实上来,就是科学的解释,科学的讲法对“所以然”可以作物理解释,或者化学的解释,就是作自然科学的解释。科学的解释把那个本质具体化,这个还在现象界的范围内。再进到形而上的层次,照神学的解释就是上帝的创造,上帝使它存在。上帝不能表示这个杯子的本质,上帝是创造它,使它存在,它原来没有,使它现在在,这一层的“所以然”西方叫做神学的讲法。类比神学的讲法,照中国儒家的

道德形而上学讲,哪个概念与“上帝”相当呢?就是“大哉乾元”。

乾元是个创造原则,创造什么东西呢?就是它原来不存在,使它存在。“大哉乾元,万物资始。”万物资以有其开始,有其开始,就是有其存在,这不是创造原则吗?乾元就是创造原则。“大哉乾元,万物资始”的根据在《诗经》“维天之命,于穆不已。”《中庸》引以说“天之所以为天”,就是拿“于穆不已”作为天的本质,这个本质是方法学上的词语,也是个逻辑的词语。天的本质就是天的本性,天的本性是什么?就是创造,创造万物。创造就是它原来不存在,使它存在。“天命不已”、“大哉乾元”担负的责任就是使天地万物存在。我根据亚里士多德名之曰“实现之理”(principle of actualization),实现之理就是使它实现出来,使之成为现实。没有实现之前,它只是个可能,实现之后,成为现实的。所以我说“大哉乾元,万物资始”根据“维天之命,于穆不已”来,这个就相当莱布尼茨的充足理由原则。

莱布尼茨从神学的立场讲,充足理由就是上帝创造。从哲学立场讲,唐君毅先生名之曰“存在之理”(principle of existence),就是使每一物有存在性的一个原则。我名之曰“实现原则”。这种义理在儒家就叫做形而上学中的义理,在西方传统就叫做神学中的原理。中国没有神学,照中国的文化传统就叫做道德的形上学。道德形上学的内容就是天道性命通而为一,这个是宋明儒学的论题。照《孟子》讲,就是尽心知性知天。照《论语》讲,就是践仁知天,下学而上达,上达就是知天,通过实践把仁道体现出来,你就可以知天道。这个就是儒家道德形上学的义理。所谓义理之学,义是概念,理是原则,概念与概念连贯起来就是理,这都是方法学上的名词。照佛教讲,义就是法、法义。理就是空理,缘起性空。各有各的义理,义理是方法学上的名词。

儒家道德形上学的义理规模都在《乾·彖》里面表现出来,这就是两个原则,创造性原则是纲领原则,创造性原则在“元、亨、利、贞”的过程中就藏有另一个原则,那个原则就是保聚原则,也叫做终成原则。《乾·彖》就是了解乾卦这个本性,两个原则都藏在里面。把终成原则特别提出来专讲就是坤卦,坤卦代表终成原则。乾卦代表创造性原则,是纲领,在这个纲领下,终成原则就在这里面完成万物之为万物。所以中国文化尊乾而法坤,这两个原则没有人能反对。尊乾就是以创造原则为尊,为纲领,法坤就是取法于坤。终成原则代表母道,照宇宙论讲,坤是终成原则。法坤是照我们人生的修养之道讲,取法于坤就是做道德的修养工夫,道德的实践都是坤道。如何能成为圣贤君子呢?就是要法坤,取法于坤道。

乾是创造性原则,是体。我们本身不是乾道,我们是要把这个乾道表现在我们的生活中,把这个“体”体现到我们的生命中来,这就要通过一个实践的工夫,这个实践的工夫统统是坤道。你看坤卦里面,主要讲的是道德实践,道德实践都在坤卦里面。乾卦只讲一个“体”,人不是体,人要成为圣人,成为君子要体现这个“体”。

成圣成贤是有层级的,天道里面有什么层级呢?奥妙就奥妙在这个地方。我说:“闻道尊孟轲,为学法荀卿。”孟子是乾道,是创造性原则,是纲领。不管你有多大的创造,多了不起的天才,你总是人,你不是神,你总要学。学当然有好几层,有好几种学的方式,但总是要学,学就落到坤道上。所以,坤道是保聚原则,你没有这个学,光讲乾道,它不能凝聚。不要以为创造是火车头,不能凝聚就是横冲直撞。要有所成,有所成就要使它凝聚。光讲创造而无所成就是虚无主义。

哲学家要好好想一想,要指导这个现代化的科学社会往哪里走呢?不能让它按照现时的样子自然发展下去,自然发展下去一点好处也没有。念哲学就是要思考这些问题,这就是时代的问题,不要以为讲哲学是胡思乱想。我们讲这种哲学与时代、人生、社会、民族、个人生命都有关系的,所以我们才讲这种学问。

乾卦讲过了,下面接着讲象传,象传就是“天行健,君子以自强不息”。象者,象也,就是要在日常生活中找一个道理说明乾卦这个创造性原则。“天行”后面何以加一“健”字呢?这个“健”作生生不息讲,健行不息就是生生不息,这是从乾元的创造性原则透露出来的。从人事生活上了解这个道理,一点不错的。“天行健,君子以自强不息。”是根据《乾·彖》“大哉乾元,万物资始”讲。“大哉乾元,万物资始。”是本体宇宙论地说,是一个本体宇宙论的语句。“天行健,君子以自强不息”是象征语句,从我们日常生活上讲的,从实践生活上讲,取证于人的实践生活。象是属于实践的,彖是本体宇宙论的。

## 第六讲 先天而天弗违，后天而奉天时

(《乾卦》卦辞、爻辞、《象传》、《文言》)

“元、亨、利、贞”四字是《乾卦》卦辞，说明《乾卦》的主要性格。《乾·彖》是根据“元、亨、利、贞”这四个字再加以判断，加以解释。彖者，断也。就是根据“元、亨、利、贞”这个卦辞来判断《乾卦》的特性。我费了几堂课的时间讲《彖传》，儒家的根本洞见就在这个《彖传》里，这个就是儒家的道德形而上学。《彖传》几句简单的话代表一个方向，代表儒家的义理，道家没有这种道理，道家的讲法跟《易传》完全不一样，可见儒家与道家是两个系统。王弼这个年轻人注老子《道德经》注得很好，因为他的头脑与老子相合，但他注《易经》就注得不对。他用道家的玄理来注孔门的义理，所以不相应。王弼这个年轻人是个聪明人，但这个聪明人完全不能判教，完全不能分判儒家与道家的区别。他注老子《道德经》那个大文章就写得很好，《道德经》他能了解，但《易传》的《彖传》，《象传》，《文言》他就不能了解，不是他不识字，是他的头脑不能了解孔门的义理。

“元、亨、利、贞”是卦辞，除了卦辞之外，还有爻辞。一个卦由六爻构成，本来是三画卦，伏羲画的是三画卦，重而为六，是文王所作。朱子著《周易本义》有一首《八卦取象歌》：“乾三连，坤六断，震仰盂，艮覆碗，离中虚，坎中满，兑上缺，巽下断。”重而为六，成六十四卦。文王做六十四卦，历史上这样讲，到底是不是文王所作呢？我们暂且不管。

每一个卦有六爻，每一爻有一句话说明这个爻的性质，这就是这个爻的爻辞。照《乾卦》讲，六爻就是：初九、九二、九三、九四、九五、上九。刚开始的阳叫做初九，初是开始，这个阳定了才说九二。每一爻代表一个时位，时位这个观念很重要。时位用西方的词语说就是时间、空间，中国没有时间、空间这种抽象的观念，中国用时位一词比较具体。时位用以表示爻的性格，照西方的思考方式，可以说时位是爻的形式条件(formal condition)。除形式之外，什么东西代表质料(matter)呢？那个matter condition从哪里看出来呢？中国人没有这种抽象的观念，中国人的头脑是很具体的。我们说时位是爻的形式条件，那么，这个形式条件所表示的那个爻的质料一面在什么地方表示出来呢？就在爻本身。爻本身就是气，阴阳以气言嘛！所以，时位是形式条件，时位这个形式条件所表示的那个爻的质料的成分就在爻本身

表示。

初九：“潜龙勿用。”（爻辞）初九就是阳爻刚开始的阶段，这个时候，阳气在最幼嫩的状态，它未能显出它的作用。

九二：“见龙在田，利见大人。”（爻辞）这是第二阶段。人生也可以按照六位来了解，照一个人的生命讲，初九、九二是十八岁以前的成长阶段，少年时期，还没有加冠，不用负社会法律责任。九三、九四代表中年阶段，是一个过渡阶段，出问题最多的时期。九五、上九达到最高峰，达到最高峰就要向下滑，就要起变化。

九三：“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”（爻辞）乾，健也，自强不息的意思。“夕惕若”，就是说夜里也要警惕。厉，严重的意思，表示这个时候有问题。所以你要“终日乾乾，夕惕若”，才可以无咎。假如你不能乾乾，也不能夕惕，就会向坏的方向发展，你就有咎。能无咎全靠你能乾乾，也能夕惕。这个爻辞就表示这个位的性格是如此，表示这是一个有问题的阶段。

九四：“或跃在渊，无咎。”（爻辞）或，或者的意思，表示疑而未决。按人生讲，这也代表中年阶段。中年人是建基立业的时候，照黑格尔（G. W. F. Hegel）讲，中年人是散文时代，表现知性能力的时期。

九五：“飞龙在天，利见大人。”（爻辞）九五最好。

上九：“亢龙有悔。”（爻辞）知进而不知退，则有悔。照人生讲，就是要“功成身退”。《论语》云：“及其老也，戒之在得。”人追求的无论是知识或是财富，天天增加，并不一定是坏事，但老年人戒之在得，这个时候最好是客气一点，谦退一点。假如你在“得”方面不谦退一点，就是贪婪无耻。无限追求的精神，建功立业，追求知识，追求学问，那不是贪婪无耻，但当你追求不到，你不应该再往前进，你硬要往前闯，就变成贪婪。这个分际很难说，这些话都是经验之谈，你们年轻人也没有这个经验。

用九：“见群龙无首，吉。”（爻辞）只有乾卦、坤卦有用九、用六，其他卦没有。这个地方没有什么道理。许多人喜欢在这个地方发挥，朱谦之以“用九”讲泛神论，熊先生从“用九”讲无政府主义，那都是没有什么道理的。所以，这个地方我不去强讲，讲义理也不必从这个地方讲。

《象传》：“天行健，君子以自强不息。”这是就着《乾卦》卦辞讲的象，就是《大象》，《大象》相应象传。下面是《小象》：“潜龙勿用，阳在下也。见龙在田，德施普也。终日乾乾，反复道也。或跃在渊，进无咎也。飞龙在天，大人造也。亢龙有悔，盈不可久也。用九天德，不可为首也。”《小象》是就着六爻说的象，就是对每一爻加以解释。初九是“潜龙勿用”，“潜龙勿用”是什么意思呢？就是“阳在下也”。九二是“见龙在田”，“见龙在田”是什么意思呢？就是“德施普也”。如此等等。

下面看《文言》。经过《象传》、《大象》、《小象》的解释之后，再进一步重加解

释,就叫做“文言”。文言就是文饰之言。前面的解释很简单,文言是扩张、展开的解释。

《文言传》曰:“元者,善之长也;亨者,嘉之会也;利者,义之和也;贞者,事之干也。”这是对“元、亨、利、贞”的解释,这个解释没有什么道理,不是照“元、亨、利、贞”当作四个阶段的发展来看。《文言》这个解释落在社会日常生活中,这是一种发挥,不是很严格的,不能拿来作标准。讲“元、亨、利、贞”要就着《彖传》“大哉乾元,万物资始”讲,这个讲法才是“元、亨、利、贞”的本义。周濂溪《通书·诚上第一》讲“元、亨、利、贞”就是按《彖传》讲,是严格的讲法,那是对的。

“利者,义之和也。”这不是“利”的原义,这是说的利益之利,是生活上的发挥,不是乾卦卦辞言“利”的本义。照儒家的义理讲,利是利,义是义。利是形而下的,当然不好,但是,拿“义”这个原则调节它,就是好的。义也不能离开利,那是另一种发挥。利本来是形而下的,是现实的,讲道德不能讲利,但是,生活不能离开现实的一面,也就是不能离开利。只能把利统属到义上去,拿义这个客观的超越的道德原则来调节它,达致谐和,不要冲突。

“贞者,事之干也。”这也不是“贞”的原初本义。

“君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。”(《文言传》)这是拿“仁、义、礼、智”配“元、亨、利、贞”,不是《彖传》的本义,是另一种发挥。这完全是落到社会生活中,是实践上的讲法。这是好句子。

《彖传》、《象传》是本体宇宙论的讲法,《文言》进一步用发问的方式,落在实践上加以解释。这个你们自己读。其中九五《文言》最重要:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?”这段讲人修养的最高境界。

“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。”天地之德是“生”,德者生也,创生万物;大人之德是“仁”,仁就是生德。所以说大人之德与天地之德相合,他生命中的光辉与日月的光明相合,他的生活秩序与四时的秩序相合,他对于吉凶的感应与鬼神对于吉凶的感应相合。这是道德修养的最高境界,也就是圣人的境界。此如孟子言“充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神”(《尽心下》)。

“先天而天弗违,后天而奉天时。”这两句话是儒家道德形上学的纲领。主词是“大人”,也就是圣人。大人这个生命从先天方面看,天也不能违背他。“先天”是副词,是超越的意思。超越地看大人的生命,天也不能违背他。超越地看,就涵着从德方面看,大人超越的生命就是德性生命。天不能违背大人生命中的德,这个德要从超越方面看,超越地看,圣人的生命全体是德性生命。但圣人还是个人,所以还要说“后天而奉天时”。不是天不能违背大人的那个形躯生命。大人也有现

实一面,后天来看,用康德的话说就是内在地(immanent)看,内指地看,圣人也要遵守天时,不能违背自然趋势。奉,遵守也。天时,天然的自然趋势也。

圣人的生命有先天面,有后天面。先天面就是耶稣说的“我就是生命,我就是道路,我就是真理”。基督教不讲“后天而奉天时”的一面。耶稣也说“我是神之子,也是人之子”。后来传教的人把耶稣讲成只是神。只有基督教只讲耶稣是神,佛教、道家都有两面讲。依佛教,道身是超越地看,法身是内在地看。“先天而天弗违,后天而奉天时”兼顾两面,一定要兼顾超越与内在两面。你懂得这两句话,你就能了解儒家的全部真理,道德的形而上学就在这里面。

## 第七讲 道德实践是法坤(《坤·彖传》)

《坤卦》纯阴,六画都是阴爻。坤代表凝聚原则,凝聚就是保聚的意思。说“凝聚”、“保聚”稍为具体,你要是不喜欢用这两个词,说“终成”也可以。凝聚原则就是终成原则,终成原则等于西方古希腊时期亚里士多德的 final cause。从 final cause 表示的原则就是终成原则。final cause 译作“目的因”。目的因是向前看,任何东西是一个发展,往一个方向发展,发展到完成一个目的,目的达到了,那个地方就叫做“目的因”。我们从发展的观点了解一个东西,发展就要向一个目标发展,final 就是最后的意思,这个符合《易传》说终成的意义。终成就是停止了,停止就是最后。终始是很重要的观念,《易经》的哲学就是终始哲学,重视一个终始过程(process of becoming)。

在西方哲学,becoming 是抽象,分析的,概念的思考。中国人比较具体,没有 becoming、being 这种字,中国人讲“诚者物之终始,不诚无物”(《中庸》)。西方说“最后的原因”(final cause),中国说“终成”,头脑不同,所表示的意思是相同的。在希腊亚里士多德的系统里,“四因”(material cause, formal cause, efficient cause, final cause)都是说明 becoming,通过这四个原因来说明任何东西的一个 becoming,就是通过“四因”完成这个 becoming。跟这个 becoming 相对反的词就是 being。从希腊开始有两个基本概念:being、becoming。being 代表“是是什么”(按:“是是什么”乃亚里士多德经常使用的一个词组 to ti en einai 的中译)。西方人从 I am, you are, he is, they are 讲存在是静态的。中国人不用这种静态的讲法,中国人从“生”讲,“生”代表一个东西存在,是动态的讲法。西方人的讲法是静态的,抽象的,很难了解,所以中国人很难了解西方人的头脑,很难了解西方人那一套,西方人也很难了解中国人这一套。

在西方哲学,am, are, is 表示存在,存在转成动名词 being,就译做“存有”,或译做“实有”。存有抽象一点,存在比较具体一点。am, are, is 是具体的,就人称讲,有单数、复数,being 从 am, are, is 这个具体的东西抽象出来,成一个动名词 being,译做“存有”或“实有”。笼统地说,being 也有人译“存在”,严格讲,二者要区分开。becoming 也是个动名词,becoming 从 become 这个动词来。西方这种名词都是抽象



的,逻辑的。亚里士多德看任何一个东西都有一个生成过程,不要说人、有机物,就是杯子,也有杯子成为杯子的一个过程。严格讲,上帝只创造自然物,山河大地是上帝创造的,但粉笔桌子就不是上帝创造,那是人造的。人造的就是说这个粉笔有这个粉笔成其为粉笔的一个过程,通过几个化学成分,这些化学成分之间有一个相当的比例,这个比例就是一个化学公式,我们按照这个化学公式造成这枝粉笔。譬如,上帝只造水,并不造氢二氧一,根据氢二氧一这个公式造水是人造水。在上帝面前只是物自身,水就是水之在其自己,水不是当一个现象看,并不需要知道氢二氧一的公式。我们分析水为氢二氧一是当作一个自然现象看,作为一个科学的对象,科学的对象是对人而言。这个就是康德哲学的见解,中国人不懂康德的现象与物自身的观念,现在的中国人不懂,以前的中国人也不懂,这个需要有高度的训练才成。

依照亚里士多德的讲法,任何东西都是通过一个成为过程而完成,“完成过程”是一个总摄的说法,把这个总摄的说法打开,剖解开来看它里面有些什么成分,亚里士多德就在这个地方讲“四因”(质料因、形式因、动力因、目的因)，“四因”就是四个基本成分,也就是四个原则,通过这四个原则来完成一个东西。讲目的因是向前看,所以能向前看,能达到这个目的,后面一定有一个力量,那个力量就是动力因。所以,动力因是从后面看,目的因是向前看。照《中庸》、《易传》的讲法,final cause 可以译作“终成因”,“终”就是停止了;“成”就是完成了;“因”就是根据的意思,原则的意思。中国人讲生成始终,终对着始讲,成往后推,对着生讲。终落在“利贞”,见终就见成。

《坤·彖传》曰:“至哉坤元,万物资生。”万物皆凭赖坤元有其生,生就涵着其后的成。生就是存在,它生,它就存在着。这是孔门义理,是道德的形而上学。《乾·彖传》讲“大哉乾元,万物资始”是开始它的存在,代表创造原则。从“存在着”这个地方讲,就是“资生”。“资始”那个地方,原来什么也没有的,所以唐君毅先生名之曰“存在原理”。它原来不存在,我使它存在,这个是始;存在以后,你照这样而存在着,这就落实了,真正成一个现实的东西。这个意义的“资生”在老子通过“有名,万物之母”讲,“存在着”,老子《道德经》说“有”。所以,“至哉坤元,万物资生”这个“生”字,在《道德经》就属于“有名”范围之内,是“有”的范围之内。用西方哲学的名词,“有名万物之母”一句中“母”字就是 ground,就是 formal ground,也是柏拉图那个 Idea,亚里士多德那个 formal cause。中国人讲“父生母养”,生就是养。照《易经》讲,这个“生”就是养,《道德经》保存了这个意思,保存在“有”的范围之内。

“母”是形式原则。王弼云:“长之育之,亭之毒之,为其母也。”长育亭毒,就是“母”的意思。在“有”的范围内,万物才能长之、育之、亭之、毒之,才能得其生,得

其育,得其亨,得其毒。生育成熟,母的责任就在“长之育之,亨之毒之”这个地方,这是最具体的讲法。这不是哲学的词语,这是漫画式的语言,“有名万物之母”是具体的漫画式的词语。“长之育之,亨之毒之”就要落在“有”的范围内,这个地方不能说“无”。这个很好,道家在这个地方与《易经》一样,道家说“母”,《易经》说“资生”。老子《道德经》说:“无名天地之始”,那就是另一个系统,是道家玄理的系统,道家通过“无”说始,创造性不显。照《易传》讲,乾元代表始,始代表创造,始就是开始有其存在。开始有其存在,落实了就要有一个具体的东西来完成它,完成它就是终。乾坤之理抽象地讲,用哲学词语讲,就是创造原则与终成原则。创造必然涵着有所成,有所成的创造才不陷于虚无主义。你们要讲这些义理,就要学会抽象思考,要学会使用哲学词语。

现代科学社会把启发人灵感的自然环境破坏了,人类今后有没有以前那样的文化很难说。现代文明是理智的,现代文明光重视人的幸福没有什么好处的,没有文化教养,人为万物之灵的意义就没有了。现代人只有狡猾,没有文化,只有理智,没有理性。理性的观念有价值判断,孔子的“仁”就代表理性。理智没有价值的判断,理智就是计算,头脑精明得很,算盘打得很精明。

“乾,元、亨、利、贞。”这是《乾卦》卦辞,前面讲过了。在“利贞”那个地方,终成原则就藏在那里,把它抽出来单独讲就是《坤卦》。“坤:元亨,利牝马之贞。君子有攸往,先迷后得主,利。西南得朋,东北丧朋。安贞,吉。”这是《坤卦》卦辞,都是具体词语。

坤元不能先于乾元,因为领导它的是乾元那个创造原则,要是它先于创造原则,那它一定迷失路向。没有方向理性作领导,没有指导原则作先在根据,只有技术理性,这个社会一定迷失方向。我们的技术理性一定要有一个方向理性作它的指导。一切道德修养的完成都在《坤卦》、《坤·文言》里,这是台大同学范良光的发现,他有新贡献,新观念。

卦辞之后,进一步了解这个卦的性格、本性,就是《彖传》,《彖传》就是根据卦辞而做成的。彖者,断也。根据《坤卦》卦辞而对于《坤卦》这个性格下一个判断,就是《坤·彖传》。

《彖》曰:“至哉坤元,万物资生。”我们可以拿这个跟《道德经》讲“始”、“生”比较,这是两个系统,可以做文章。“有名,万物之母”跟“有,名万物之母”意思一样,两种写法都可以,这句话是假定我们从“无”了解天地万物的开始。天地万物就从“无”开始,不能从“有”中开始,从“有”中开始就永远没有开始,落在“有”就不能叫做“生”。所以王弼的注在“有”的范围之内讲“长之育之,亨之毒之”,这就是两个系统。可以做儒家和道家两个形上学系统的比较,就是《道德经》和《易传》的比较,《易传》也就包括《中庸》的义理在内。这一比较你就可以下判断,判断王弼注

《老子》是相应的,注《易》却不相应,这个问题可以做论文。王弼对于儒家系统完全不了解,他所了解的只是道家的玄理,这个玄理跟《易》的道德形而上学的义理不同,你要了解得很好,这不容易。这就是哲学思考的第一步。

“万物资生”,生就涵着生长,就是生育成熟。《道德经》所谓“长之育之,亭之毒之”就是在“有”的范围内进行。当我们说创造,是从“无”而造,原来不存在,现在使它存在。从“无”而造就表示说不是利用已有的材料加上 form(形式)。利用已有材料加上形式,这叫做制造,不是上帝的创造。创造是创造这个个体,不是只创造这个 form,不是创造抽象的概念。

“坤厚载物,德合无疆。含弘光大,品物咸亨。”《坤·彖传》这几句话很好,是智慧的语言。所以,君子的道德修养就是法坤,中国文化的纲领就是尊乾而法坤。君子变化气质,作道德修养总要以厚德载物为标准,不厚就是薄,薄不行。乾代表创造原则,坤代表终成原则,两个原则都不得了。

“先迷失道,后顺得常。”(《坤·彖传》)这两句什么意思呢?就是说坤元不能先于乾元创造原则,它后面一定要有一个方向理性作它的领导。它先则迷失方向,所以迷失方向因为失道。后得主的时候才顺,“顺”就是顺成。

“人身难得”。人身所以难得,照康德的讲法,人有可教可化的性能,自然的倾向,这样一来人才是自然的最后的目的。一切东西都有目的,而人是最后的目的,人的目的是最高善(圆善)。人是为圆善而存在的,所以说“人身难得”。人落在道德修养都是法坤,人的生命的本体是创造原则,使这个创造原则显现出来,体现出来,要通过修养,因为人不是创造原则本身。创造原则是你的本体,你生命中的本体,这个本体要能体现出来就要通过工夫。依照西方的讲法,这个本体抽象出来就是上帝,人不能是上帝本身,我们只能说人怎么样跟上帝合一。中国人不讲上帝,只讲创造性本身,创造性作我们生命的本体,就是道体。中国人讲道体,不把它客观化,也不把它人格化。西方对绝对本体客观化,绝对化。客观化是第一步,第二步是人格化,绝对本体通过这两步成为崇拜的对象。中国人只把“道体”看作生命中的本体,并不把这个绝对性的本体客观化,人格化。中国人在这个地方最理性,把客观化、人格化的两步化掉。中国人知道客观化、人格化的两步是假的,只承认天道性命通而为一的道体,绝不把道体客观化、人格化。中国文化儒、释、道三家都有这个智慧,最典型的是儒家;道家是另一系统,也是如此,道家那个道是有、无,并没有客观化、人格化;佛教讲三德秘密藏法身、解脱、般若,决不把法身、解脱、般若客观化、人格化。中国人理解的道体不是神,不是人格神(personal God),这就是中华文化,这是最清楚的。

照佛教判教,基督教当是权法,权就是一时的方便,不是正常的,所以是小乘。权法与实法相对,天台宗判教就是权实相对,它一定讲圆实教,除圆教以外统统是

权教。中国人、东方人的思想成熟、理性,所以他向圆实方面落实。从圆实里面提出来,起波浪,统统是权法。从圆实里面提出来,有一个人格化的上帝,这不是起波浪吗?陆象山最聪明最有智慧,这种起波浪,陆象山有一句话,他说:“平地起土堆。”以圆实教为标准,这是一个平地,从圆实教这边提出一个东西,把这东西凸出来,把它客观化、人格化,这就叫做“平地起土堆”。这是智慧。从理性上讲,中国人、东方人最成熟,西方人不行。西方人在了解现象(phenomena)方面行,在本体(noumena)方面很不行。但了解现象很重要呀!现代中国人既不了解现象,也没有本体的体悟,所以我们现在努力就是要恢复中国的传统智慧,同时恢复西方的正式传统,这样中华民族的生命才能畅通。要不然民族生命永不能畅通,还要受罪。

## 第八讲 厚德载物，直方大(《坤卦》爻辞、 《象传》、《文言》)

《坤·象传》：“地势坤，君子以厚德载物。”这句话很好，这是名句，金玉良言。乾坤两卦《彖传》、《象传》、《文言》大家要常读，背诵。先有哲学的了解，抽象的了解，然后落实到具体的词语上，这是读古典的一种方便法门。《坤·象传》与《乾·象传》两两相对，《乾卦·象传》也是一句话：“天行健，君子以自强不息。”“君子以自强不息”表示创造性真正不移，这是重要的经典句子。一个是“自强不息”，一个是“厚德载物”，你看，这两句话多有原则性呢！这种原则没有人能反对的。

“厚德载物”。“厚”是厚重，不要轻薄肤浅。“载”是持载的意思。人要忠厚，厚德才能载物，这跟地一样。地为什么能持载万物呢？因为地厚，地大物博嘛！下面是小象，每一爻有它的性格，对于这个性格有一个象征的了解，那就是小象。小象你们自己读。

《坤卦》的爻辞也要读一读，没有什么了不起的深刻的哲学在爻辞里面，但是人生体会的道理很亲切。初六：“履霜，坚冰至。”这是爻辞，秋天有三秋，走在霜上，就知道一步一步而来的季节，也就知道坚冰要到了。

六二：“直、方、大，不习，无不利。”这是六二爻辞。六二爻是很好的一个爻，这个爻直、方、大，程明道、陆象山最重视这个“直”字。这表示一个人在人生现实生活的过程里面，能够表现直，表现方，表现大，这是很难做到的。谁人能真正表现直、方、大呢？这是人生生活上很重要的体会。所以，明道最喜欢“直、方、大”，陆象山也常讲“直、方、大”这三个字。这就是阳刚的生命。六二是坤卦啦，足见坤卦中也有创造性原则，创造性原则与终成原则到处应用。不要以为男人的生命统统是创造性，它在创造性中尊乾而法坤，尊乾而法坤是阳中有阴。女性的生命中有凝聚性原则，也有她的创造性原则。每一个生命皆如此。

“不习”就是完全是 original，从最根本的地方讲简易之道，简易才能“直、方、大”，不简不易，弯弯曲曲，出小花样，做小手脚，这种人没有什么意思，这种生命没有意思的。《易传》讲简易，只是从最根源的地方讲才是简易。“简”是 simple，易是 easy。并不是到处是简单容易，只是从道那个最根源处它是简单容易。中国人以前讲这个道理，但不能概念地详细讲出来。所以，我藉引西方哲学家康德的哲学

把这个道理概念地讲出来。什么地方讲简易呢？从自律道德那个地方讲，那就最简单容易。假若你讲他律道德，道德法则不是自己的自由意志所自立、自律，而由其他的条件替你建立，那么，这个道德一定很麻烦，因为你要知道很多外在条件嘛！外在条件无穷无尽，你怎能知道那么多呢？你知道十个，你以为最好，按照这十个条件建立道德法则。但是，另一个人知道十五个，比你还要好，他按照他的十五个条件建立道德法则。那不是有麻烦了吗？假若你说道德法则是上帝给你预备好的，那么，上帝在哪里呢？我没有看见上帝。假若你说法院给你预备好，那都是他律道德呀！什么叫做“善”（good）呢？依照英国人功利主义的讲法，大多数人的幸福快乐就是善，这是从快乐幸福来决定善不善，是他律道德。基督教从上帝那里决定，以上帝的意志为意志，但上帝能替你决定道德法则吗？

依照他律道德，你要知道很多条件，需要很多知识，这就不简单了，也很困难。你说大多数人的幸福就是善，但是，什么是幸福呢？你以为这个幸福，我不以为幸福。你以为吃辣椒幸福，我以为吃大蒜幸福，究竟哪一个幸福呢？所以，他律道德以外面的东西规定什么是善，什么是不善，最复杂、最困难，需要很多知识。依照自律道德，按康德的讲法，从自由意志决定，按陆象山、王阳明来讲，本着我们的良知来决定，这个最简单容易。王阳明举两个例子最清楚，所以王阳明是最了不起的哲学家。在西方就是康德，康德能够了解自律道德，并且把道理给你讲清楚。当年王阳明也给你讲清楚了。王阳明说：“舜不告而娶，武王未葬而兴师。”这种决定就叫做“良知的决定”。以前结婚要告诉父母，舜没有告诉他的父母就结婚了，就决定了，因为他知道一告诉父母就不能结婚了。舜的父亲很坏，所以“舜不告而娶”。武王伐纣的时候，文王刚去世，还没有安葬。没有安葬父亲就要出征打仗，这个按照平常的道理不行呀！严格讲不合法的。这个时候就是良知自己决定。这个你问谁呢？你能参考什么呢？这个时候道问学没有用，没有什么学问能告诉你应该怎么做，许多科学知识没有用的。

王阳明举“舜不告而娶，武王未葬而兴师”这两个例子最显明了，这种决断就是萨特（Sartre）说的“存在的决断”，要做这种决断参考许多书没有用的。人的生命中哪个能力能作这种存在的决断呢？就是良知，就是孟子讲的“四端之心”。莎士比亚《哈姆雷特》剧本中有一个很重要的句子：“to be or not to be”，你总要有个决断，生欤？死欤？哈姆雷特那个时候要有一个决断，究竟生欤？死欤？存在呢，抑或不存在？萨特就根据这名句写他的书。或者是这个，或者不是这个，你总要有个决断，这种决断就是存在的决断。这种存在的决断只能从哪里讲呢？不是有什么逻辑的根据，不是根据什么科学的原理，这完全是根据自律道德讲的。要是依据科学的根据、逻辑的根据，那是他律道德，那个麻烦得很。所以，简易从最根源处说，这是笼统地讲。清楚地讲：就是康德讲的自律道德。

从简易这个地方才能讲“直、方、大”。不必经过经验的磨练培养，到处无往不利，这个要从根源处讲。所以六二爻辞云：“直、方、大，不习，无不利。”不是到处简易，简易从高层次讲，落到技术上说，技术都很琐碎。所以《易传》讲简易。虽然讲简易，但不是不知险阻，险阻的地方就有麻烦，麻烦就要有另一种专门人材来处理，技术问题要归技术处理嘛！

《象》曰：“六二之动，‘直’以‘方’也。‘不习，无不利’，地道光也。”这是六二象辞，对于六二爻辞作象征的了解，取象的了解。

六三：“含章可贞，或从王事，无成有终。”这是六三爻辞。为什么说“无成有终”？因为《坤卦》是终成原则，成的发动从《乾卦》的创造原则来，终成原则是完成创造原则的发动。所以，在《坤卦》本身就是无成，“无成”就是不居功，不居功就有“有终”。终成原则重视这个“终”字，从它那里担负创造的完成。

“六四”、“六五”、“上六”，有些句子是生活上的体会，不一定都有哲学上深奥的道理。把爻辞看过以后，我们重点看文言。只有乾、坤两卦有《文言》。《文言》是对《彖传》、《象传》、爻辞、爻象总括起来，再重新解释。

《文言》曰：“坤至柔而动也刚，至静而德方。”这种话是辩证的。一个人的生命不能是单方面的，所以孔夫子说：“温、良、恭、俭、让。”太柔不好，太刚不好，柔中有刚最好。

“后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎！”（《坤·文言》）这都是好文章，都是经典性的文章，不是唐宋八大家那种文章。

“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。由辩之不早辩也。”（《坤·文言》）这是说开始的时候，幾那个地方最重要。周濂溪讲工夫就讲“幾”，“幾动于彼，诚动于此。”（《通书·诚幾德第三》）这就是说要在“幾”上用工夫。幾发动常有好有坏，在发动的地方你马上觉察到，在那个地方把那个坏的化除。幾的结果就是势，到势成就很难转化了，不能改变了，那就要承受这个结果。这是儒家的实践工夫，周濂溪首先重视这个问题。

下面看“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。‘直、方、大，不习，无不利’，则不疑其所行也。”（《坤·文言》）

“直”表示正，故云“直其正也”。“方”表示义，故云“方其义也”。“君子敬以直内，义以方外。”这是很重要的两句话，程明道最喜欢引用这两句话。拿这两句话表示什么呢？这是了解儒家学问发展的最重要的关键，跟佛教一点关系也没有。这是有原则性、决定性、本质性的话头，决定什么呢？一方面决定自己的道德行为，另一方面还有一个重要的作用，那就是辨佛，只有程明道有这个聪明。为什么这两句话有这么大的关键的重要性呢？因为它是分别儒家跟佛家、道家的本质的差异点。方，方正也，方正属于义道。根据“方其义”，下面说“义以方外”，就是拿这个

“义”方正外面。“直其正也，方其义也”二句中“直”字、“方”字是动名词作主词。

“义以方外”，就是拿这个“义”方正外面。“方”是动词，使它正当的意思。“敬以直内”就是以敬来直内。“内”就是内心，代表内部生命(inner life)。以敬来使你的内心直，你才能站起来。否则，你歪歪曲曲的，站不起来嘛！你自己的人格挺不住了。理学家做工夫讲“敬”，朱夫子讲“敬”，“敬”根据孟子“四端之心”的“恭敬之心”而言。所以，人不能随便放肆，要站在文化教养上说，不能只注意法庭上合法不合法。古典文化重视方向理性，文明重视技术理性。技术理性不够的，一定要有文化，文化代表教养、陶养，文化是教养的客观化。张君勱先生说：“敬表示生命的凝聚。”凝聚不散就是敬。只有儒家讲敬的工夫，道家、佛家不讲敬。“敬”是道德的词语，道德的概念。道家讲静，“虚一而静”。儒家讲“定”。

拿“义”来方正外在的社会、外在的世界。人要过社会生活，这是儒家的基本精神。程明道就拿“义以方外”这句话分判儒、佛。佛教讲“定”，内心生活弄得很清楚。佛教有它的工夫，工夫的路跟儒家不同，佛教走止观的路，儒家讲“敬”是道德的路。所以程明道说佛家只有“敬以直内”，没有“义以方外”。这是客气话。严格讲，佛家不是“敬以直内”。

程明道最聪明，《论语》、《孟子》、《易传》、《中庸》四部书中重要的句子都是明道指点出来的。你要了解道德之所以成为道德的本质的意义，道德有好几种讲法。照康德讲，有自律道德，有他律道德，从他律立场上讲道德统统不成的，只有从自律立场讲道德才切合道德的本质意义。儒家是自律道德，自律之所以为自律靠什么东西呢？靠 free will、moral will，照儒家的词语讲，就是靠本心、良知。真正讲主体，从主体这个地方挺立起来，顶天立地，只有儒家，其他诸教都不是从主体挺出来，都是绕出主体以外。这是核心的一点，你抓住这点，你就是儒家，你不抓住这点，你不是儒家。这是最普通最突出的一点而又最难了解，因为人总想追求往外看。

“敬以直内，义以方外”，根据《孟子》讲下来，“义”也不是外在的义，义也从内发。重主体，这是儒家跟其他各家各派的分别。这个主体从 free will、moral will 透出，这个主体真正是能的主体，这个主体当作“能”看。中国老名词是“能”、“所”，跟“能”相对的是“所”。只有儒家真正的重视“能”，其他的都是重“所”，无论基督教或是道家、佛家都重视“所”。冯友兰不能算儒家，因为他正好不重视“能”，他也讲道德，但不从主体讲。所以，我们为什么赞成康德？因为从康德能够真正了解这个主体性。康德讲自律道德就是讲意志自律，了解康德的自律道德也不是很容易的事，西方的道德哲学除康德之外统统是他律道德。中国以前没有“自律道德”、“自由意志”这些名词，但有一些名言，表达同样的意思。熊十力先生了解儒家抓住主体这个“能”，了解得十分透彻，熊先生就是儒家的，可以做开山祖。

“天地变化，草木蕃。天地闭，贤人隐。”（《坤·文言》）这也是很重要的两句



话,程明道常常引用,明道云:“推拓得开,就是天地变化,草木蕃。推拓不开,就是天地闭,贤人隐。”所以,我们人的生命要推拓得开。自由世界“天地变化,草木蕃”,就是它推拓得开,不是一个封闭的社会。全部的儒家道德修养都在《坤·文言》,我讲的《坤·文言》就是“直、方、大”,“敬以直内,义以方外”,“天地变化,草木蕃。天地闭,贤人隐”。这就是了解中国哲学最基本的核心的地方。抓不住这个核心就不是儒家。钱穆先生、方东美、冯友兰统统不是儒家。所以方东美根本反对宋明理学,反对孟子,称赞荀子。

## 第九讲 《咸·彖传》、《恒·彖传》、《贵·彖传》

每一个卦象征一件事情,就这一件事发挥一个道理。剥卦、复卦是很重要的。泰卦、否卦也是一对,也很重要。坎卦、离卦也是一对,都很重要。咸卦、恒卦也重要。六十四卦,你们自己读,我给你们讲几个要点。

剥卦(䷖)是阴剥阳,把阳气剥尽了,一个人生命里一点阳气也没有,没有阳气就没有生机了。剥卦阳气都剥掉,那么,阳气都跑到哪里去呢?跑到复卦(䷗)去了。下面讲咸卦,咸卦很有意义的。

《咸》:“亨,利贞,取女吉。”这个卦辞没有包含什么道理,那是用在占卜上的。重要义理在《咸·彖传》,《彖》曰:“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与。”天地间最基本的就是“感”,当宇宙论的词语看,就是存有论的感(ontological feeling)。这个感就成了宇宙间、天地间最基本的一个实体(reality),正如《中庸》讲的“诚”一样。接下去说:“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。”写这个《彖传》的人很有存有论的洞见(ontological insight)。西方哲学家中,德国的海德格尔有 ontological feeling。

存在的事实谁负责?西方人把它交给上帝,上帝负责。因为我们的存在是上帝创造的,存在你自己不能负责,你不能掌握的,上帝创造你的存在。为什么他长得漂亮,我长得不漂亮?这个没有什么道理的,这是存在的事。“幸福”这个观念从宗教来,祈祷什么呢?祈祷上帝赦免你的罪,给你降福。中国人不是不知道幸福,事事如意,谈何容易呢!没有人能担保,这是你的存在的事实。命是自己掌握不到的,所以中国人不做祈祷工作。孟子说:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。”你自己的道德生命“求之在我”。又说:“求之有道,得之有命,是求无益于得也。”这是“求之在外”,不是“求之在我”,这属于存在的事情,基督教交给上帝决定,中国人交给“天”。

《咸卦》下面就是《恒卦》。“恒,久也。刚上而柔下,雷风相与,巽而动,刚柔皆应,恒。恒,‘亨,无咎,利贞’,久于其道也。天地之道,恒久而不已也。‘利有攸往’,终则有始也。日月得天而能久照,四时变化而能久成。圣人久于其道,而天下化成。观其所恒,而天地万物之情可见矣。”这是《恒·彖传》。夫妇之道是恒,

夫妇之道就是存有论的感(ontological feeling)在人事方面的表现,在人间的表现,夫妇就是阴阳二气相感。

“天地之道,恒久而不已也。”“圣人久于其道,而天下化成。观其所恒,而天地万物之情可见矣。”这几句话很好。这里提出“化成”,人文化成的观念不在恒卦,在贲卦。“贲,亨,小利有攸往。”(《贲卦》卦辞)贲者,饰也。《贲·彖传》曰:“柔来而文刚,故‘亨’。分,刚上而文柔,故‘小利有攸往’,刚柔交错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”

“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”《贲·彖传》这几句话很重要。“文”不是文章的文,是文饰的文,当动词用。“天文”是中国的老名词,“天文”是自然的调理、秩序,阴阳刚柔之道是自然的道理。中国人讲“人文化成”就从这里出,儒家讲“人文化成”。“文明以止,人文也。”光讲自然秩序不成,自然秩序要加以人的力量,所以观乎人文,才能化成天下,才能移风易俗。《中庸》讲:“参天地,赞化育”,这就是化成天下。化育是自然的化育,要人的力量参予天地之间,参赞这个化育。光靠自然不成。

《中庸》、《易传》代表孔门的玄思,儒家的玄思就是道德的形而上学,前圣后贤存在的呼应。下次讲《系辞传》。《系辞传》宋明儒都讲过了。程明道、周濂溪都能相应,张横渠大体相应。宋明儒象山表现最好,好不好依据《孟子》讲,象山对《易传》不感兴趣。明道讲得最好,但明道也有明道的弱点,就是天天挂着圣人的观念。某方面明道比象山圆融,但没有象山那么无憾。孔子、孟子都无憾,无憾就是没有自卑感。

## 第十讲 在天成象，在地成形

### (《系辞·上传》第一章)

系辞是对着卦、爻所系的辞。传者，论也。传就是对着系辞所加的解释。《系辞传》开头一大段是漫画式的具体的词语，这种话没有很多的哲学的意义。重要的意思在“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”

“方以类聚。”古注：方犹道也。“方”解作道，这个说得太重了。这个“方”是方向的意思，是是非善恶的方向。任何事情可以往这个方向走，也可以往那个方向走，这个正好落在道家言“有”的范围。道家根据“徼向”规定有，这个地方的“方”就等于《道德经》里的“徼向”的意思。这个太抽象了。具体地说，生活中每一件事情总有一定的方向。我们生活的意念也一样，念头一发动，或者往这里，或者往那里。所以，王阳明说：“有善有恶意之动。”意念发动一定有一个方向，一定有一个是非善恶的方向。任何事件的方向以类相聚。好的意念跟好的意念在一起，坏的意念跟坏的意念在一起，人在社会上也一样，性情相合的，是非善恶相合的在一起。是非善恶性情都有一个方向，这在具体生活中随时表现。所以说“方以类聚”。

“物以群分。”“物”不一定指具体物，事事物物都在里面，这个物包括事，事也在内，物涵着事。有时以事赅物，有时以物赅事。有时以物表示事，有时以事表示物。说“物”就是具体的事物，说“方”就是说具体的事物后面的根据。老子《道德经》就分三层：无一有一物。“方”是有，“物”是事事物物。

“吉凶生矣。”任何事物，往这里走就有好结果，往那里走就有坏结果。你究竟往哪里走呢？或好或坏或凶或吉没有一定的。

“在天成象，在地成形。”这句话讲得好。在天上所表示的东西，可以作为人间的具体事物的一个象。“在天成象”这个“象”就等于柏拉图(Plato)的那个 Idea(理念)。“在天成象”在我们人间社会里就表现成具体的东西，这个具体的东西就是柏拉图所说的“具体物”。“在地成形”就是成具体的东西，成具体的东西就有变化，故云：“变化见矣。”

象有两个意义。卦象、爻象是客观地讲，就是对着每一个卦每一个爻有一个象，这个象是图象的象，英文是 picture。还有主观讲的象，就是象征。象曰的象就是主观地讲，是象征的意义。这是方法学上的一个词语，象征的方法就是取象的意

思。取象来表示这个卦、这个爻的意义,取于天地间的自然现象,或者取于我们的社会现象,作类比、象征、比喻以了解这个卦这个爻的特性。譬如,《乾·象传》曰:“天行健,君子以自强不息。”就是藉“天行健”这个观念说“君子以自强不息”以象征地表示乾卦的特性。这种象征是纯义理的象征。有时候取理,以理为象,以理为象是抽象地讲。有时候取事,以事为象,或者以具体东西为象。马就是具体的,马代表健。在康德哲学里,想像力使概念具体化,这两个概念不能乱。这个很抽象的。具体看一看人间的东西,拿物,拿社会人事方面来做象征。《坤·象传》曰:“地势坤,君子以厚德载物。”这就是以人事取象。最具体的地方是牛马,所以,马象征乾、牛象征坤。牛马在中国是最高的,我们北方人不许吃牛,不能杀生的,吃牛肉不是中华民族的传统。

《大象》、《小象》那个象是主观地讲,方法学上的取象,取象是象征的意义。取什么象呢?可以以事为象,也可以以最具体的东西为象。《系辞传》就是对于卦象、爻象所系的那个辞加以解释,解释就是传,传注跟注疏都是一样意思。六十四卦,每一卦有一辞,每一爻有一辞,传完全从义理上详加解释,不受辞句限制,所以发挥很大,长篇大论。《礼记》中《中庸》、《乐记》跟《易传》一个头脑,《乐记》就着音乐发挥一大套道理,玄得很,那是灵感。

“在天成象,在地成形。”后面还有两句话,就是“天垂象,见吉凶,圣人象之。”还有一句“天生神物,圣人则之”。“天生神物”就是“天垂象”,“圣人则之”就是圣人取法“天生神物”而成务。这是灵感,古人有这个灵感,天地万物人间社会一把抓,有一个总的了解。“天生”的超越根据是什么呢?“天生”已经落下来了,后面最后的超越根据是“天命不已”。“天命不已”是超越的最根源的说法,“天命不已”表现在具体的东西就是“天生神物”,当我们讲“天生神物”的时候一定已经从“天命不已”落下来了。说“天命不已”是提起来讲,“天生神物”就是具体化,具体化才能说圣人取法,取法就开物成务。“圣人象之”就是圣人以“天生神物”做法,根据这个模型可以成务,成人间之事,所成事物无穷无尽。“圣人象之”,开物成务所成的务就是真、善、美的表现。分别说的真善美与合一说的真、善、美,都是“圣人象之”,开物成务。最确定最完整的讲法一定要通过康德。真的表现成为真的世界、真的领域,照康德的讲法,真的领域怎么出现呢?不是从天上掉下来的。“天生神物”,“圣人象之”,通过“天生神物”,圣人的灵感就出来了,圣人一看,灵感就来。照康德讲,真、善、美都是通过人的一个特别的性能而挑起,而凸显出来的。在上帝面前没有真,没有善,也没有美。上帝超过了那个真善美。我们所说的真复杂得很,是对着人讲的。照康德讲,上帝没有美感,动物也没有美感,只有人这理性的动物才有美感。这种玄谈,我们平常谁想到这个问题?上帝为什么没有美感呢?上帝没有美感跟动物没有美感不一样。两极啦!动物没有美感是最下级

的,动物没有美感是因为它没有达到;上帝没有美感,是因为它超过了。这个“美”是通过人的品味(taste)对自然现象或者艺术作品所挑起的。我们说凤凰木很美,但自然界的凤凰木,在上帝眼中就是凤凰木,没有美的观念。这种玄谈的境界,中国人以前都懂,中国人很会谈,这是中国人的 taste,这方面康德不如中国人,但中国人没有康德那么明确,那么概念化。所以,康德是了不起的哲学家。

照康德讲,这个真的世界、这个善的世界怎么凸显出来呢?第一批判就是讲真,建立真这个世界。真有两层意义,什么东西代表真?科学代表真。但是,照康德的讲法,科学知识所知的对象是现象,对着现象讲还有物自身。物自身这方面我们人达不到,就是说物自身这方面的真,知识是表示不出来的。所以,康德讲两层,现象一层,物自身一层。你看,“真”这个观念多复杂,建立真这个概念很多困难呀!上帝面前哪有这么复杂呢?在上帝面前哪有现象呢?在上帝面前只有物自身,现象只对人而显。《系辞传》讲“圣人象之”,“开物成务”,就是首先成真,使“真”这个世界摆出来。康德第二批判讲道德。善的世界是如何凸显出来的呢?在上帝面前没有这种凸显,这都是平地起土堆。康德说上帝面前没有真善美,就是说上帝面前是平地,真善美这些凸显都是人挑起来的。中国人不说上帝。陆象山就说“平地起土堆”,这个符合禅宗的精神,儒、释、道都有这个想法。

从平地怎么凸显出善的领域?一个道德的世界怎么凸现出来呢?《论语》“践仁知天”,《孟子》“尽心知性知天”(就是通过“践仁”,“尽心知性”凸显善的世界)。What is good? good 就代表 moral world。这一个善的世界怎样凸显出来呢?善的世界最基本的概念是“应当”。上帝没有应当不应当。我们说应当这样,现实不一定这样,所以,在人这个地方才有现实与应当之间的破裂。“应当”代表理想,在上帝那里没有现实与理想的分别。人类存有是理性的存有,没有理性就没有应当,应当是凸显道德的善的一个最基本的观念。这个“应当”如何表现出来?康德就在这个地方说“意志”(will),“自由意志”(free will),自由意志表现这个“应当”。再进一步说,自由意志如何把这个“应当”作具体表现呢?就是自由意志发出一个道德法则。从自由意志那个地方表现道德法则,道德法则就代表一个道德的命令,应当就是应当,不应当就是不应当,没有条件。“道德法则对我们而言是一个定然律令”,定然律令就涵着义务(duty),这个义务从道德法则、定然命令来。这不是圣人开出来了吗?说圣人开出来,其实就是我们的理性开出来。

“天生神物”,成真的世界,成善的世界,还有美的世界。这三个世界都是土堆,有土地就有平地。那么,这个美的世界怎么凸显出来呢?这不是平常所讲的“美”,以为读几首诗词歌赋就能讲美学,那不行的。美的领域,按照康德讲的眉目,只有理性的动物才有美感。康德在《判断力之批判》中说:“美之有意义是只对人类而有意义,即是说,只对那些‘是动物性的同时又是理性的’诸存有而有意义

(不是对那些‘只当作理性的存有看,即只当作睿智的存有看’的诸存有而有意义,但只对那些‘作为动物性的存有同时又作为理性的存有’的诸存有而有意义)。”(按:引文见牟先生译本上册172页)成功美的能力是 taste(品味),成功真的能力是 understanding(知性),成功善的能力是 free will(自由意志)。understanding, free will, taste 都是人特有的能力,不能把它取消的。

只有人才有审美、品味,taste 是主观能力,光是 taste 不行,还要有一个对象,那个对象跟我们审美能力相遇,美的世界就凸显。那么对象方面什么东西可以算美呢?科学的真、道德的善里面没有“美”。通过知识了解的存在其中没有一个成分叫做美,没有一个物相(属于物的特性)叫做美,美的特性从科学知识里早抽掉了。美既不能划在真的领域,不能划在知识所了解的对象里面,也不能划在善的对象里面。通过科学知识表示的世界就是如此如此,这般这般,哪里有美呢?譬如窗外的凤凰木,从科学的观点看,美这个特性早没有了。站在道德的立场上,凤凰木也没有什么道德不道德。所以,这两个领域都没有美这个特性,美这个特性对于知识、道德是多余的。

美要成为 taste 的对象,它总要有个对象,那个对象才美。自然方面,通过我们的 taste 呈现为美,那种美是 beautiful view(美的景色)。我们说花是美的,花是 beautiful object(美的对象)。美的景色很多,譬如“潺潺溪流”,溪流有什么美呢?但“潺潺溪流”这个景象能令人自由联想一个美的景色。beautiful object、beautiful view 跟我们主观的 taste 的特殊能力一碰头,美就凸显出来了。那个 taste 你有,我不一定有。有没有 taste,判断一个人俗不俗。

在 taste 面前,它是一个对象,我们就说它是美。这种美的对象、美的景色是气化的多余的光彩,所谓多余,是对着真、善讲。taste 要有妙慧,圣人的智慧不排除妙慧。

哲学家是替圣人说法。“作之之谓圣,述之之谓明。”《礼记》这两句话是最根源的智慧。

## 第十一讲 乾以易知，坤以简能

### （《系辞·上传》第一章）

“是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”（《周易·系辞·上传》）前面数句是描写语，通过八卦鼓荡，把整个世界生动化活泼化。

“乾知大始，坤作成物。”有说“作”是“化”，这种说法没有根据。儒家的经典很少错。《庄子》、《荀子》就不同，需要校勘。《孟子》也有几个字可以考证。但历来不能随意改动。

“乾知大始，坤作成物。”根据乾、坤二卦来。乾坤以德言，从德方面看它的作用。

“乾以易知，坤以简能。”这是孔门义理，从《易传》讲的儒家道德形上学，最难讲但最重要的两句话。我们现在了解乾坤简易，配合《周易·系辞·下传》几句话看：

“八卦成列，〔……〕夫《乾》，确然示人易矣。夫《坤》，隤然示人简矣。”

“易之兴也，〔……〕夫《乾》，天下之至健也，德行恒易以知险。夫《坤》，天下至顺也，德行恒简以知阻。”

这两段话就是讲乾易坤简。虽然是易，但“恒易以知险”，不是到处是简易。险就是阻，知阻知险，这是中间阶段，到处是险阻、障碍、麻烦。天下事情有各种层次，简易是从什么层次上讲的呢？简易是从最根源处说的。你们把上面三段话记在一起，再回头看“乾知大始，坤作成物”。

“乾知大始”，“知”不是知道。知，主也。乾元是创造原则。“大哉乾元，万物资始。”（《周易·乾·彖》）乾元本身就是万物所资以为始者。从乾开始，不是乾知道那个开始。乾元就是始，就是天地万物的开始，天地万物就从这里开始。资，凭藉、藉赖。万物凭藉它才有其始，有其始就是有其存在，这等于创世记，西方讲上帝，中国讲“大哉乾元，万物资始”。乾元代表创造原则。古注没有注“知”字。朱注：“知者，主也。”乾元主管大始。主管有两个作用：兴与革。兴就是创造，从没有存在使它存在。革就是把它去掉，它存在，我叫它不存在。这个“知”有创造意义，它有这个力量，该革的革，该兴的兴，这个就是创造性。乾元主管天地万物之间最



高的始。

“坤作成物”。坤是终成原则。“坤作成物”就表示坤担负的责任是完成这个物。所以《周易·坤·彖》云：“至哉坤元，万物资生。”坤也是一个原则，那么，我们可进一步问，真正能使它把这个原则性表现出来的那个东西是什么？坤代表原则，从德方面讲它是原则，那么，它这个原则可以表现出来，落实了落在什么地方呢？哪个东西才能使它完成其为一个终成原则呢？落在“气”。阴阳五行之气。用老子《道德经》的话表示，终成原则是“有”，有是万物之母，完成它那个母要靠“物形之，势成之。”在有的范围内“生之、育之、亨之、毒之”，才能成其为一个母（mother ground）。所以“坤作成物”这个“作”表示能，真正能表示它有这个能，完成它这个能，靠“气”。要靠着气化，这个物才能完成其为一个物。物成了，坤的作用就实现了，它的作用就完全表现出来了。

“乾知大始，坤作成物。”这两句话，一句说创造原则，一句说终成原则。接着说“乾以易知，坤以简能。”乾作为创造性原则，那么，乾以什么方式才能成其为创造原则呢？乾以什么方式知这个大始呢？以“易”（easy）的方式、样式、道路、路数。以易的方法知，以易的方式表示它是一个创造性原则。它是容易呀，因为它无条件，它不需要其他的条件。“简易”都是从最根源的层次上说。落到现实上啰嗦得很，复杂得很，有很多险阻。说出来很简单，做起来很难。“坤作成物”，从“成物”这个地方看坤有这个能，那么，它以什么方式表现它这个能呢？以“简单”（simple）的方式表示。就是最简单的路，简单、单纯。

最根源的地方最容易最简单。所以，简易是从最根源的层次上讲的。西方讲自然科学，自然形上学的，观察这个宇宙，它也是从最根本的地方讲。自然走最短的路线。自然现象没有跳跃。没有跳跃就没有真空，自然无论怎么复杂，最后也归到最简单。科学的方法：不必要的东西不要增加。这个世界，这个现象用一个原则可以说明的，不要用两个。这不是简单吗？所以说，简易代表最根源的智慧。简易在最根源处说，什么东西表现最根源处呢？从生命说，从生命最强的地方看。如果他生命的智慧不够，他就落下去，提不起来。他落下去，那么在他看来复杂得很。

“夫乾，确然示人易矣。”确然就是一定的（certainly）。

“夫坤，隤然示人简矣。”隤就是退。隤然，一点费力气也没有，顺着就退下去，自然就过去了。

“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。”天行健。乾德健也。从乾至健的本性，它一定“恒易”。虽然它容易，但它未尝不知道落在第二、第三义以下的有险有阻。险不是最根源的地方，在最根源的地方，它“德行恒易”。但落在第二义第三义以下的险阻它也知道，它也不逃避这个困难。开始的地方是易，碰到险阻就弯弯曲曲。“恒易以知险”就表示说对于这个险阻困难复杂的地方不逃避。

“夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”顺字根据“隤”字来。隤然就是顺。根据在《坤·象传》：“地势坤，君子以厚德载物。”

“乾知大始”之知是本体宇宙论的知，不单是静态的本体论的知。知，主也。那是文字训诂上讲；从哲学上讲，这“知”是本体宇宙论的词语，不是认识论的词语。认识论是横列的，一定要首先假定有一个认识论的对偶性，就是主客的关系。讲认识论的词语，一定要先假定有一个 subject，一个 object。你研究的是什么？谁来研究？认识论的知，在认识论的主客观系统中表现。本体宇宙论是纵贯的，乾知大始的知是纵贯的知。纵贯才能表示那个创造性，才是本体宇宙论的。讲哲学首先要了解什么是横列的系统，什么是纵贯的系统。一般人的头脑对横列系统的道理容易了解。无论道家、佛教，抑或西方的柏拉图、基督教都是重视横列，真正重视纵贯的是儒家。儒家的道理最基本的是纵贯的，你要把握这个基本道理。把握这个道理，你才能了解王阳明。阳明的“良知”这个知是一个什么词语？是本体宇宙论的词语。阳明根据孟子良知良能讲良知的“知”正好是“乾知大始”的知。所以，后来王龙溪就拿“良知”解“乾知大治”。这就是“能、所”的问题。

哲学的基本道理就是能所的问题，在各个层次上说的能所的问题。主客是现在的新名词，能所是老名词，佛教里面就有能所的问题。能是 subject，所是 object。念哲学要了解最关键的，就是要抓住要点。

重视纵贯是儒家，而且儒家是顺着孟子这个系统，先秦儒家就是《孟子》、《中庸》、《易传》，统统是纵贯。朱子的头脑不能了解《孟子》、《中庸》、《易传》，他只能讲《大学》。《大学》讲“格物穷理”，“格物穷理”是横列的，所以朱子的头脑根本是横列的，伊川也是横列的。程朱以外宋明儒者统统是纵贯系统，纵贯系统是先秦儒家的义理特性。

道家重视所，佛教讲般若，三德秘密藏还是重视所，基督教重上帝，上帝是 object，也是重所，柏拉图也是重所。要知道，人的心思表现能所，表现认识论这个主客关系很容易，马上看到了。真正要你看到你生命站起来，从你自己的生命纵贯下来，这就很难。所以，以前理学家跟佛教争论，最重要的关键都在这里。你永远跟他们说不通，他假定是佛教的头脑，道家的头脑，基督教的头脑，他不会赞成儒家的，因为他们的头脑一下子往横列的方向转。只有康德代表儒家的纵贯系统，讲意志自律。所以，天主教把康德的书列为禁书。基督教也有好几派，康德也是基督教，但康德是新教。马丁·路德(Martin Luther)出来，新教重视主体，重视道德。

## 第十二讲 儒家的智慧：超越而内在

### （《系辞·上传》第四章）

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。

与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

这是《系辞·上传》第四章。这章该读一读。这一段玄得很，儒家从《易传》这个地方讲道德的形上学。道的具体的呈现。

“易与天地准，故能弥纶天地之道。”这个“易”是指易之道。《易》这部书里所讲的道理，就是易之道，易之道就是变化之道。易之道就是“一阴一阳之谓道”那个道。“易与天地准”：《易》讲的这个道与“天地准”。准者，就是相应的意思。与天地相应，换句话说，就是克就天地的变化而说出来，所以说：“易与天地准。”它能弥纶天地之道。“弥”是充满的意思。朱夫子体会“弥纶”这两个字体得很仔细。不是很抽象的很笼统的说法。“易与天地准”，所以它能弥纶天下之道。纶是随其曲折而曲之，没有一个漏掉，也没有一个超过的。“弥”是充满、充实。“纶”是曲曲折折有条理。“准”就是相应。与天地之道相应，天地之道就是生化万物的变化之道，充满于天地一切变化，而且随着一切变化而有条有理把它们的道理表现出来，随着它应有曲折而曲折，不过也无不及。这就是“弥纶天地之道”的意思。

所以能“仰以观于天文，俯以察于地理”能够随着天文而天文之，随着地理而地理之。这个叫做“与天地准”。它能知幽明之故。晚上是幽，白天是明。死是幽，生是明。什么叫“神”？神者，伸也。伸就是明。鬼者，归也。这是宇宙论的讲法。不讲生死，讲幽明。佛教也好，基督教也好，都讲生死。儒家不讲生死，讲终始问题，讲幽明问题。佛教讲生死，基督教讲灵魂不灭上天国，儒家不讲这一套。你那个了生了死，严格讲，你了不了。所以儒家把生死问题转成终始问题，再从终始

问题转成幽明问题。生死这个问题解决不了的,你活一百岁总是要死嘛!你讲涅槃,涅槃还不是死?总要死嘛!道家讲成神仙,光肉体也不能成神仙呀!一定要羽化而登仙。这个臭皮囊,这个躯壳要脱下来,这才能成仙呀。严格讲,生死就是我们这个身体的问题,所以这种问题不能解决。你该死就要死,因为这是自然生命呀!涅槃不是自然生命呀,神仙也不是自然生命。自然生命没有办法,不能解决。所以儒家就不解决这个问题,它把生死问题转成终始问题,再转成幽明问题。张横渠说生死是大来大往,根本无所谓死。生是大来,死是大往,往哪里去?往幽那里去。那个地方是幽,这个地方是明,它没有完。这是中国人的智慧,是《易经》的智慧。照现实人生讲,它是个终始问题,不讲生死。

儒家说:“君子曰终,小人曰死。”什么叫“君子曰终”?就是他的人生看成是一个成德的过程,这个过程就是终始过程。有始有终,这个终始过程是一个成德的过程。人一生就是奋斗,不是奋斗发财,是奋斗成德,就是发展你的德性人格,这个成德过程做完了就终。所以君子死就叫做终。小人浪生浪死,酒囊饭袋,死掉就算了,一生一点价值也没有。所以儒家看成德的过程是价值过程。生死本身的问题不能解决。佛教讲涅槃,涅槃是个精神,也要转化,还是生死。涅槃是涅槃法身,法身讲般若、解脱、三德秘密藏。那是 spirit。还是一样。所以在这个地方是可以相通的,儒家对这个问题看得很透彻。但是,佛教的出发点是四难:“人身难得,中土难生,佛法难闻,生死难了。”生死难了,不是难以明了,是难以了达。了达是个解决。你永远解决不了这个问题,涅槃不能解决这个问题。你不能叫我不死,是吗?佛教说“了生了死”,就得那么神,事实上,你生也没有了,死也没有了。你了的是另一个问题,了的是解脱烦恼。基督教说灵魂不灭,死了以后还上天堂继续享福,这是想得太远。儒家不这样说,干脆把你的生死问题转成成德过程,直接的是一个道德的“了”,道德是个擎天柱,直接从这个地方以这个作一个中心来立教。基督教、佛教都是绕出去,都不从这个中心讲话。绕出去,从这里讲,从那里讲,就是离开这个中心。世界上从这个中心说话的只有儒家,所以儒家是人的常道。从这个地方讲也可以说儒家永远不能成一个像普通样的那么一个宗教。这就是儒家的精神,灵魂所在就在这个地方,在这个幽明、终始。儒家看生死很通达,理学家都讲明白了。现代人不知道,清朝以来讲考据,瞧不起这个学问,说这个学问从佛老来。哪一个从佛老来?!没有一个从佛老来,都从《论语》、《孟子》、《中庸》、《易传》、《大学》来。

“原始反终”,有时候也叫做“原始要终”。“要”即《道德经》的“徼”。能原其始就能要其终,往前看,看到它的终点,往哪个地方落就往哪个地方归宿。“反”就是归,归到、返归。跟“要”一样意思。如此,你才知道死生。什么叫做死生呢?就是看你归到哪个地方。照成德过程讲,君子才是终始过程。终就是暂时停止,所以

不说“死”，而说：“原始反终，故知死生之说。”

“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”你从“精气为物，游魂为变”这个地方就可以知道“鬼神之情状”。这个鬼神的“神”是从气化讲。“精气为物”就是神，“游魂为变”就是鬼。这是牵连到的，鬼神的问题，生死的问题，统统归化到幽明的问题。

“易与天地准”不是笼统地说。是要说明天地里面一切的变化。最大的变化，照人生感觉到的就是生死问题，生死问题就是幽明问题。所谓鬼神也就是幽明问题。那么一来，这个道就是这样一个道。下面再总起来说“与天地相似，故不违”。这是说明前面“与天地准”。“不违”就是不违背，没有差异的地方，所以相应呀！好多道理与天地不相似。譬如，儒家不会赞成佛教，儒家的人生观、宇宙观跟佛教不同。照儒家看，佛教那一套根本跟天地不相似，所以它“违”。本来是整个天地阴阳变化，佛教看是如幻如化。佛教以“因缘生”这个观念看，从因缘生这个观念看，一定无自性，“空”是一定的，不能反对的。这是另一个观念，中国人不取这个观念。基督教说上帝创世记，头五天造天地、草木、鱼类、鸟兽。第六天造人，也是与天地不相似，都是违背天地变化之道的。上帝创造，上帝天天创造，这个上帝不是太累了吗？造天地，造人，造蛇……造老鼠单单为给猫吃吗？违背天地之道，就是穿凿。中国人从来不这样看，儒家不这样看，道家也不这样看。

佛教说一切东西是因缘生，缘起性空。佛家的基本道理，一切东西是因缘生，依因待缘，就是无自性。“缘起”一定涵着“性空”，这个地方，佛家很有道理，很logical，也成一个大教。但这个基本观念跟儒家相冲突，所以儒家不赞成这一套。他可以了解佛教，但不能赞成它。譬如我写《佛性与般若》，讲那么一大套，很少有人讲的能超过我。但我不相信佛教。我可以给你讲得头头是道，但那不是我安身立命之处。缘起当然涵着性空，这个不能反对。但它不该这样看。儒家看一切变化有一个实理在后面贯彻，有一个实理在后面贯彻的就不是如幻如化的事，而是实事。实理在贯串，那么，一切变化是实事。这是儒家的立场。变化当然变化，既然是变化，今天在，明天不在。当然你佛教可以说它如幻如化，你把它那个本性拉掉。儒家不这样看。缘起是一个实理在贯彻，有一个实理在后面贯彻，它就不性空，它有物自性。既然它有物自性，它虽然变来变去，它不是如幻如化，它是实事，转成实理实事，一下子给你转过来了。佛教说得那么玄，从大、小乘、佛五时说法，结果理学家都不赞成。

所以，《易传》这一段（《系辞传》第四章）是智慧之言。

“与天地相似，故不违。”呼应头句“易与天地准，故能弥纶天地之道。”

“知周乎万物而道济天下，故不过。”这个“知”等于智慧、明智。不是知识的

知。你的智慧的明智能周遍万物。济，成也。拿道来成济天下一切事情，一切变化。周遍万物的“智”，照康德哲学讲，这种智是智的直觉（intellectual intuition）。等于佛教所说一切种智，一切种智就是佛智。佛智呀，天地万物万事，它都知道。不通过概念知道。周遍万物就是天下每一个东西都知，就是无所不知。

我们平常的科学的明智，了解科学道理的那个明智，不是说你能周遍万物。譬如，古今中外的人你没有都看到，但是我们使用“人”这个概念，那么，使用概念这种智，照西方哲学讲，用康德的词语，那属于 discursive understanding。通过概念、抽象，根据逻辑的思考，根据数学，根据归纳法、演绎法而知道，那种智是西方人说的 understanding，成功科学的那个 understanding。成功知识的 understanding，康德名之曰“辨析的知性”（discursive understanding）。辨析的意思就是曲曲折折弯弯曲曲一步一步往前进达到的。科学知识、逻辑的知识、数学，或者要遵守下定义的方法，一个一个下定义，使用归纳、演绎，都是这个 understanding。弯弯曲曲达到的知识叫做科学，这是一定的。依西方的讲法，使用概念是 human understanding。讲 human understanding 的同时一定想像一个跟人的 understanding 相反的 understanding，那就是 divine understanding。神的知性不是辨析的，是直觉的，一眼看到的，没有曲曲折折。使用概念一定曲曲折折，不要以为科学了不起，科学就要使用概念，使用概念一定是曲折进取。上帝的 divine understanding 一看就全看到。圣智就是智的直觉，跟人类的不一样。人类的直觉从感性发。上帝的直觉没有感性，也没有感官，那么上帝的直觉是 intellectual，叫做纯粹理智的。我们人类的知性是 discursive，我们的直觉是 sensible。假如拿这个道理应用到佛教，intellectual understanding 就是佛智。

什么是佛智呢？一切种智就是佛智。佛智从 understanding 方面讲，它就是 intellectual understanding。你要从直觉方面讲呢，它就是 intellectual intuition。但是中国人说这个佛智不是上帝，我们人修行可以达到。这个是了不起，佛教的大贡献就在这个地方。儒、释、道三教都承认。人现实上要念科学，念逻辑，这都是 discursive。但从王阳明所言从良知发的那个 understanding 一定是 intellectual，从良知发的那个直觉一定是 intellectual。这说明理学家所说的德性之知，道家讲的玄智，都有我们人类 discursive understanding 上面的那一层，都可以转上去。西方人却不这样看，西方人认为人转不上去。它放在哪？放在上帝。祈祷崇拜上帝。人是人，神是神，他们是这样分开的，这是西方的宗教。按道理讲，基督教讲不过中国儒、释、道三教。但就是因为中国没有出来科学，没有十分现代化，所以牵连到中国一切都倒楣。其实这个现代化是时间问题，我今天没有到，我明天到了，科学有什么了不起！科学我要它有就有，我不要它就不要它。以前我不显这个，但你说我没有这个聪明，中国人念科学的聪明大得很，不过他以前的用心不在这个地方。西方人

用心在这个地方,先走了三百年,先走了一步,我们中国人落后了三百年,也不是了不起的落后。落后的三百年是满清的三百年,所以满清三百年对中国文化的影响非常大。满清以前,西方人并不一定比中国高明。你知道,十七、十八世纪的时候西方人最崇拜中国文化,十八世纪是乾嘉年间,西方文化正在蒸蒸日上的时候,所以它最崇拜中国文化,它不是崇拜满清的文化,它是崇拜中国理学家的那个理神论,它说中国文化最合理。十八世纪呀,那是中国最出锋头的时候,到十九世纪不提了。十八世纪不单单是法国人,德国人最崇拜中国文化。莱布尼兹是十七世纪,到康德是十八世纪。康德为什么那么重视道德,讲道德讲那么好,康德不识中国字,不懂读中国书,但是不是说那些传教的人一定不把中国的东西传给他,康德一定从儒家的道理得到启发,他不提就是了。到十九世纪,黑格尔出来就尽量瞧不起中国,反过来了,他反动啦。十八世纪法国、德国最崇拜中国文化,英国也如此。到十九世纪帝国主义出来,中国才垮掉了。

民主政治是难一点,因为这一套生活方式你学它很难,但学民主政治这一种理性跟研究科学,成功科学的那种理性是平等的,层次相同,那个劲度也相同。成功自由民主跟成功科学的那个理性是同一层次的,而且是同一劲度,这种劲度中国人很难学。这套路性用孔子的话讲就是“克己复礼”。孔子讲“克己复礼”是个人修养。现代化的民主社会是客观的,只看行动的“克己复礼”。个人的“克己复礼”多难呀!“克己复礼”说起来很简单,事实上谁做到呢?

客观的“克己复礼”更难,你要学这一套不容易。此成功科学。中国人很聪明,但要把你那个聪明力量用在研究科学而成科学,有成就,就很难。中国人有成功科学的那些聪明,但没有成功科学家的那个劲度。这是什么缘故?念科学,你那个聪明用在什么目的?假如你念科学为的是功名利禄,你永远不能成为科学家。就像以前考科甲,假如你读四书五经为的是考科甲,那是功名利禄之徒,你永远不能了解儒家的学问。譬如你得了诺贝尔奖金,你回到中国来,中国就捧你,成为社会的名人,你成为社会的名人,科学不能做了。研究科学要关起门来。

香港没有民主制度,但香港有充分的自由,它通过行政不是通过政党政治来表现,通过治道来表现西方的自由民主精神。中国以前有治道的自由,没有政道的自由。充分自由就是你不必天天恐惧,资本家投资也要充分自由,不能天天提心吊胆。中国人以前老习惯重视的智是“知周万物”、“范围天地之化而不过”这种智。这种智一定是 intellectual understanding。这种智不能成科学的。中国人 discursive understanding 始终没有磨练出来。

“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗。”这两句话最漂亮,最美。代表儒家的智慧最漂亮的两句话。这就是我和唐(君毅)先生说的:儒家的道理既超越而又

内在。既超越而又内在的意义就在这两句话。“范围天地之化而不过”能范围天地之化而不过，是超越的(transcendental)。过了就不是康德说的 transcendental，而是 transcendent(超绝的、超离的)。隔绝就是过了，不过就必然涵下句“曲成万物而不遗”。“曲成万物而不遗”就是内在，既超越而内在。“不过”就是超越，同时就是内在。“不遗”就是不遗漏一个。这是呼应头一句“弥纶天地之道”。

“通乎昼夜之道而知”就是前面“是故知幽明之故。原始反终，故知生死之说”。生死、幽明就是昼夜之道。白天是明，晚上就是幽。所以“神无方而易无体”这个就是神，这个道就是神。无方就是没有方所。方，方所也，就是空间。不能拿空间限制它。易是变化。无体是无定体。这个“体”不是本体，是定体，就是没有一定的。从这样一个道所显示的那个神没有方所没有定体，那么这个神呀，就好像下面一段所说的“阴阳不测之谓神”，两句话一样的意思。“阴阳不测之谓神”这不是对神下定义，是从阴阳无限变化而不可测中显神的意义，见神的妙用，这个神的妙用就是“神无方而易无体”这就是《易传》中讲的神。这个神的意义也就是张横渠《正蒙》所讲的太虚，根据这个地方讲太虚就是神。所以，张横渠对《易传》读得很熟，他的思想都从这里发。

下面还有一个地方讲神。“寂然不动，感而遂通天下之故。”那又是一个意思，那也是讲神。所以，最后一句话：“神也者，妙万物而为言者也。”(《周易·说卦传》)关于神贯通讲，最后的结论就是这句话。中国人了解的神就是这个意思。这个神的意思从无限的妙用理解。“妙万物”就是它在万物后面运用。这个运就是阴阳变化，就是阴阳不测，阴阳不测是气，不测就是无穷无尽，永远可以生生下去。这句话就显出神的本质的意义。神作“体”啦！“神”这个 term(名词)怎么出来呢？是就着妙万物而说的。言，说也。妙当动词用，等于岳飞说的“运用之妙存乎一心”，这个妙代表一种运用，一种作用。所以我们把这个神再抽象地规定，概念地规定，就变成无限的妙用，无限的妙运。这个妙运英文翻译不出来，只能译作 immense function。无限就是妙，我们平常的用不是无限的，你有这样的用处，没有那样的用处，一定的。所以，这个妙用就是无限的用，它是通过 function 这个观念来了解。不是西方所了解的那个神，西方人了解的那个神通过 personality, personality 是个东西，妙用不是个东西。西方讲人格神(personal God), personal God 是个 entity, 是个物体，function 是个作用，这是东西方了解神的差别。这个神的意义在道家更显明，这个神的意义，道家通过无来表示。所以《道德经》说：“无名天地之始，有名万物之母。”儒家是从正面讲，通过阴阳不测来了解，道家通过无来了解，更玄。但它都是无限妙用，都没有 personal God 的意思。佛家更没有。

还有一句最重要，就是“寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。”这一段这个神最清楚最精辟。这一段这个神与“神也者，妙万物而为



言者也”相合。“夫易,圣人所以极深而研幾也。唯深也,故能通天下之志。唯幾也,故能成天下之务。唯神也,故不疾而速,不行而至。”(《周易·系辞·上传》第十章)体现《易传》最洁静精微的就是这一段。下次再讲。儒家的道德形上学,儒家的玄理,玄在什么地方,这个要好好讲。

## 第十三讲 一阴一阳之谓道

### (《系辞·上传》第五章)

一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。(《系辞·上传》第五章)

这一段很重要，是《系辞传》中最重要的句子。

“一阴一阳之谓道”，首先了解儒家所言道的意义。

“继之者善也，成之者性也。”这是《易传》从本体宇宙论的立场说的。什么是善呢？“继之者善也。”什么是性呢？“成之者性也。”这种讲法是本体宇宙论的讲法。所谓本体宇宙论的讲法就是表示跟孟子言性、言善不是同一个人路。但是，二者是相通的。孟子言善，言性，是道德的立场。《易传》讲“继之者善也，成之者性也”。是本体宇宙论的讲法。儒家的义理是通过对儒家的经典几百年的讲习，天天讲出来的。读文献要一字一句讲，社会上的误解都可以挡住。所谓阳儒阴释是清朝考据家的胡言，清朝三百年把知识分子的头脑弄坏了，念经典只是读文句，表示他《说文》、《尔雅》的知识。他们并不想了解“天命之谓性，率性之谓道。”“自诚明谓之性，自明诚谓之教。”他们也不了解。章太炎说：“大哉乾元，万物资始。”那个乾元是“无明”，这是什么国学大师呢？读那么多中国书，却这样毁灭中国文化。赵元任，所谓两个半汉学家，他们是语言学家，他们讲汉学，不讲中国文化。汉学是洋人的名称。清朝末年的假洋鬼子，说宋明理学从佛老来，是胡说八道。清朝造了三百年谣言。朱夫子负一点责任，他说陆象山是禅，天天顾忌佛老。陆象山跟朱子辩论《太极图》的时候，说《太极图》从道家来，互相攻击，没有道理。

《易传》这些话是孔门的道德形上学的义理。《易传》玄理，这个玄理就是形而上学，跟道家玄理表示的形而上学各不一样，各成一大系统。

“一阴一阳之谓道”，“道”西方人译作 way，way 是大路。道，大路也。所谓大路，是车、马、人统统要经过这里，好比天地万物统统要通过道，统统从道而来，由道

而来,这个比喻是很好的。这个道的观念与理的分别在什么地方?没有说:理,大理也。也没有说:浩浩大理。可见道与理不同。道是带着一个行程,动态的。当说理,是静态的说法,静态是 state。动态的一定带一个行程,行程从经过了解。理不代表行程,没有一个经过,是静态的。动态地讲与静态地讲,主观地讲与客观地讲,分析地讲与综和地讲,这些都是思考的方式。要学会这些词语。

道是动态的,一定要带一个行程,浩浩大道。当我们说动态意义的道,是综和的讲法,统统容摄在内。分析是谓词涵在主词里,直接从主词分析出。综和的时候,谓词不能从主词分析出来,两个不同的概念合在一起,所以扩大我们的知识。它为什么是道呢?它带着一个行程,这里面就涵着气化的意思,但光是气不能说道,道是一个综和的词语。所以,张横渠《正蒙》说:“太和之谓道。”太和就是道,通过太和来了解道。太和就是至和,和,谐和(harmony)。光是个理无所谓谐和,有种种调子,才有谐和。太和是总摄的词语。太和一定包含什么呢?通过张横渠的分解,是哪两面呢?是气一面,太虚一面。太和里面一定不单只一个成分。首先了解它是一个总摄的词语,这个总摄的词里面一方面含气,一方面含太虚。太虚就是神,当他说太虚,虚是灵的意思,虚则灵,也就是太虚含着神的意思。神,神灵也。神就是诚则灵那个神,不是 God 那个神。气不是死气,气不互相冲突。假如气互相冲突,就没有谐和,没有谐和在里面,这个气就是死的。一定有虚灵,神在这里面运用。太虚是神在里面,神来指导运用气,这个气才不死,才不互相冲突,才谐和。你的生命内部和谐,你才能生长。假定你的生命不谐和,七分八裂的,不畅通,毛病就出来了。

道是动态字,从动态字想到它是个综和的总摄的词语。总摄的就涵着它里面不只是一面,它的活动不是从虚的地方表示,是从气的地方表示。虚是太虚,是指运用那种气,这个运用就是《易传》所谓妙。《易传》曰:“神也者妙万物而为言。”妙是动词。在万物后面运用万物,使万物生生不息,气化万千而不乱,这就叫做“神”。神的观念从《易传》来。要分析太和,分析“太和所谓道”,动态的说总摄的说一定有两面,有气这一面,有神这一面。气表示动态,动态之所以为动态靠神。神是活动的,神之动跟气之动不一样。

“一阴一阳之谓道”,阴阳是气,不是道,一阴一阳才叫做道。照儒家说,到处是阴阳,但并不是说阴阳是道。所以,这里要佩服朱夫子。朱夫子体会这句话体会得很仔细,很深刻,他读文句很用工夫。阴阳是气,光说阴阳是形而下,不能说形而下是道。这个是朱夫子的体会,我们现在都根据朱夫子的讲法,普通的注疏没有用的。陆象山说《易传》明明说阴阳是道,没有说无极而太极才是道,他跟朱子辩,朱夫子瞧不起他,那是陆象山辩输了,辩《太极图》象山辩输了。当然,陆象山不喜欢《太极图》这一套,他只读《孟子》读得熟,对《易传》不发生兴趣。一个人能不能了

解《孟子》，一看就知道。你能了解《孟子》，不一定能了解《中庸》、《易传》，有限制。朱夫子对《孟子》、《中庸》、《易传》统统不了解，尽管他读文句很行，文句注解不是统统是错的，但精神，基本的义理方向他不能了解，他只能了解《大学》。程伊川、朱夫子只能了解《大学》，这就是头脑相应不相应，头脑不相应，文句统统讲对了也没有用。

朱夫子说阴阳不是道，阴阳是形而下的，气和道要分开。朱夫子重视那个“一”字，那个“一”字代表 adverb。分解地讲是阴阳。好像一扇门，分解地讲有两个作用：开与关。这是分解地讲的两个动向（moments），moment 有译作“契机”，那是日本的翻译，不好。开阖是门的两个动向，一开一阖表示个动态，就在这个一阴一阳的动态里面显出道的意义。这跟说“太和之谓道”的意思一样。阴阳是气的两个相反的作用，“一阴一阳”是阴了又阳，阳了又阴，连续下去成个变化，道就在变化过程里面呈现。并不是说变化是道，变化不是道。这样一句话，你要通过分析的表达才能够把它的全部意义表达出来。我这个了解根据朱子的注解来。

中国人说“生生不息”，这个宇宙永远得以继续下去，依西方人说，这句话没有科学根据，科学不能证明的。照科学的道理，太阳的热力放完了，宇宙也完了。所以，宇宙可以永远继续下去，这句话不是科学命题，科学不能证明的，这是一个超越的命题。依基督教的说法，上帝喜欢这个宇宙永远继续下去，宇宙永远继续下去，靠上帝在后面。上帝创造这个世界，因为上帝爱这个世界，这个爱是宗教家说的爱。依中国人的说法，宇宙为什么能生生不息？儒家说这个宇宙能继续下去，靠仁，仁是个生道。生而又生永远不停止，生生不息后面的根据是仁。这是最高的道德。见之于《春秋》大义，就是“兴灭国，继绝世”。把断灭了的国兴起来，继续下去，把断绝了的世代复兴，继续下去。这就是最高的道德，这是中华民族所以长寿的一个超越的根据。西方人始终不了解，中华民族为什么这么长寿。照他们的看法，一个民族历史文化开一次花就完了，但中华民族还没有完。依黑格尔看，春秋战国开花以后，中华民族到秦汉以后就死掉了。这是民族的断灭论。

《春秋》大义两个原则：亲亲原则、尊尊原则。周公制礼作乐就根据这两个原则。尊尊是国家的、政治的等级；亲亲是五服，五服最高是高祖。大复仇，不准灭人国，绝人族，每一个民族都是永远连续下去。就是儒家所讲的“仁”才能做到。所以，“生生不息”不是科学命题。一定要肯定一个道。道有气、神两面，神是体，气是用。真正能表示带气化行程的是在气那里，但能使它所以能够变化靠神。所以，阴阳不是道，阴了又阳，阳了又阴才能呈现道。

## 第十四讲 继之者善也，成之者性也

### （《系辞·上传》第五章）

程伊川说过：“阴阳以气言。”阴阳不是道，“所以阴阳”才是道。“一阴一阳”那个“一”就代表“所以”。这是程朱理学家讲《易传》，程伊川、朱子大抵采取这个路数。

一阴一阳，阴了又阳，阳了又阴，这样才可以通过阴阳不同的两面而有变化。这种变化就是所谓气化。气化本身并不是道，分开讲阴阳这两种作用也不是道。这两种作用起一种变化，叫做气化，气化本身也不是道。朱夫子解“一阴一阳”，那个“一”字加上，就表示阴了又阳，阳了又阴，永远继续下去。光是说继续下去本身，它不是道，是气化。所以能气化，它所以成功这个气化一定有一个缘故。那个“一”字就是使它成功这个气化的缘故。因此，伊川说“阴阳是气，所以阴阳才是道。”这个“所以”表示一个果。“因为……所以……”在逻辑上讲，后句代表结果，前句是根据、前提。有前提才有后面的结果，根据结果就能找出它的根据来。这种形式中文没有讲出来，中文就用这种“所以”。所以阴阳才是道，从这个“所以”就想到那个根据。眼前有一个阴阳的气化，所以有这个变化的缘故才叫做道，这个缘故可以从“所以”表示。因此，程伊川就说阴阳是气，所以阴阳才是道。从眼前的气往后推一步，这种推法，从客观方面说，是存有论的推断（ontological inference）。这种存有论的推断就是从眼前的所然，找它那个所以然。往后找它的根据，这个叫往后推。“因为……所以……”是往前看。程伊川说所以阴阳是道，不是这个往前看，他是往后找它那个所以然。什么能代表那个所以然呢？《易传》说“一阴一阳之谓道”，道一直在起作用呀！朱子的讲法根据程伊川。这是朱子的聪明，平常人没有这样讲。只有朱子会读这个句子。要不然阴阳怎能是道呢？阴阳明明是气嘛！陆象山也不理解。旁的地方象山了解得很好，这个地方就不成，粗心啦。这个地方就要理会文句，严格了解文法。马一浮说：理会文句莫过于朱子。

从章注到进一步能理会文句是很难的。“隆礼义而杀《诗》、《书》”，这是荀子的主张。乾嘉年间考据家只识字不识句，不了解荀子这句话，有人说“《诗》、《书》怎么能杀呢？”把这个句子改为“隆礼义而敦《诗》、《书》”，只有王念孙是对的，他说荀子是“隆礼义而杀诗书”，孟子是“道性善言必称尧舜”；孟子擅长《诗》、《书》，

荀子轻视《诗》、《书》。荀子重视客观,重视礼义。荀子主张“隆礼义而杀《诗》、《书》。”隆,尊敬也。杀,减杀也,就是往下降低的意思。譬如说“亲亲之杀”,亲亲是五服为标准,最亲是父母,三年丧,丧服是三层。祖父母一年丧,伯父母、叔父母也是一年丧。高祖以外没有戴孝。这个“亲亲之杀”,就是一步一步减少。另一个系统是“尊尊之等”,等是等级,一级二级,最尊是皇帝。最高一级是天子,最下一级是士。公、卿、大夫、士,士大夫就在“尊尊之等”中,一级比一级高。老百姓不套在这个尊尊系统中,老百姓最尊贵。摆架子不能向老百姓摆,只向下属摆。不是做官到处都是大。这是民本主义,这是文化,这个文化没有人能反对。

孟子擅长《诗》、《书》。《诗》有诗教,“温柔敦厚诗教也”,会读诗能读出生命的道理。《书经》的道理是:“疏通致远书教也。”《易经》的道理是:“絮静精微易教也。”

理会文句是语意的问题,这个本事朱子很强。句子与句子成文章又是一步工夫。识字、识句,再进一步识文章。朱子在第三步不很行,贯串成文章以后所表达的义理,朱子就看不出来,就不行了,不很好。举例说,朱子注《孟子》大体不对,朱子不能理解《孟子》,不识文段,重要的地方统统讲错,不是字、文句的问题,是段的问题,一段文章理解得不好。譬如,“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”(《孟子·尽心上》)。这一句朱子讲错。这一句意思很清楚。你能尽你的心,你就能了解你的性,你了解你的性,你就进一步能了解天。所以,孟子以心说性,性善从心善说。“四端之心”就人的内在道德性说,不是荀子说的“心”,也不是朱子说的“心”。尽心就是把你本有的四端之心充分地实现出来。尽,充分实现(体现)。四端之心是超越的(transcendental),先天的(a priori),本来就有。照康德讲就是 a priori。性是内在的道德性,你能充分实现你的本心,你就能知道你内在的道德性的性能。为什么知道这个性就能知天呢?这种性能是创造性能,will 是创造的性能,是创造原则。understanding 是知解的能力,是知性的原则。儒家讲的性,性善的性,就等于康德的 free will,它是创造性。你能了解内在道德性这个性,你就能了解天,就可以通天,因为天代表创造性。天不停地起作用,你从哪个地方来证明呢?没有科学根据呀!就从我自己这个 moral creativeness 证实,从我们自己的道德的创造性来证实这个“天命不已”也是创造的,所以,从知性就可以“知天”。

另有一段朱子也讲错了。公都子问:“告子曰:‘性无善无不善也。’[……]”(《孟子·告子上》)后面一大段非常重要,朱子也讲错了。因为文句本身有两种讲法,那么,你采用哪一种讲法呢?这个时候不是文句决定整段,而是整段反过来决定文句的讲法,句子与句子连起来又是一个意思。这一大段中有一句很重要,就是“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。”这一句朱子讲错了,不合孟子精神。这是思想系统的问题。陆象山、程明道讲这个讲得完全

对,理解最高。“乃若其情”之“情”字可以这样讲,也可以那样讲,要由《孟子》整段的义理决定如何讲。“若”是一个虚字,就着、顺着的意思。就着它的情讲可以为善。“情”,一个当作情感讲,一个当作“实”讲。从《孟子》的义理讲,情者,实也,情实之情,非情感之情,情感之情怎么能决定一定善呢?“其”字是代名词,指“性”讲,指人讲也可以。就性之实讲,它可以是善,我们就说性善。“才”也有两个讲法,朱子解作“才能”,才能不是大家一样的,所以,这个地方不能解作才能。这个“才”还是指那个性,“才”是质地的意思。还是指你的性之实的质地讲,指的一回事。所以,陆象山说:所谓性,所谓实,所谓才,是一回事。这是笼统地说,是对的。朱子仔细体会,讲得那么着实,都讲错了。“牛山之木尝美矣”,牛山本来可以生长很茂盛的树木,后天的破坏使它光秃秃,难道说牛山的本性不能长树木吗?“人见其濯濯也,以为未尝有材焉,此岂山之性也哉!”难道是山之性吗?这个“性”就当实讲。在这大段文章中,有时候用“才”,有时候用“性”,有时候“才”、“性”两字合用。这个地方,“才”是当实质讲,不是才能,是才质、质地。什么质地?质地是从性说。所以,识句是一种本事,识段又是一种本事,了解一个哲学家的思想要连贯看。看合不合逻辑,连贯不起来就不合逻辑。

朱子解“一阴一阳之谓道”,从“一”看出所以然,这是对的。但是,这种就眼前的气化推出所以有这个气化之“所以然”。这种推证的“道”就叫做存有论的推断(ontological inference)。朱子了解的太极(理)都是用这个存有论的推断的办法。这种分析方法用在朱子的系统,道只是理,太极只是理,这就是偏差了,变成只是理,这就不对了。张横渠的理会大体不差,那个所以然,那个理,照张横渠体会就是太虚。太虚是神,是体。道固然有理的意思,但理之中也有神,有神就涵着有活动义。光只是个理,没有神的意志,也就没有活动义,只存有而不活动。

朱子是可以从“所以然”来了解“一阴一阳之谓道”。但是,他对“道”本身的分析有偏差,因为他理解成“只是理”。“天命不已”明明不只是个理,理不会动,不会动怎么能表现它的创造性呢?它是个静态摆在那里,这就不行了。道是个哲学概念(philosophical concept)。这种文句上的体会可以往上了解,体会了解文句之后,你还要对这个哲学概念仔细体会,这个体会不在文句之中,旨在言外。

“一阴一阳之谓道”有几层意思才能决定这句话,讲明白这句话。照《易传》本身的意思,这个道并不是朱子所说的“只是理”。要是“只是理”,它没有一种力量能够使阴阳之气成为一个气化,连续下去,带着一个行程。带着一个行程,它本身一定要有一个力量,这个力量表现在哪里?表现在心,表现在神,表现在情。活动才有力量,光是理不能动,不能动就没有力量。

《孟子》说恻隐之心,恻隐之心是心,也是情。这个情不属于气。恻隐之心明明是心,但从恻隐这两个字看,它又是情。这个时候,它是心,是情,同时也是理。

这个时候的情不是形而下的,不属于气。这个意思朱子不懂。喜怒哀乐,七情之情以气言,四端之心那个情以理言。这就分成两派。韩国哲学家就分开了,中国没有,到朱子出来就有这个问题。

心体、性体、道体通而为一是纵贯系统,朱子那个系统不是纵贯系统。这个道依照张横渠那个体会就不只是道理。从“一阴一阳”那个一字,从所以然了解的那个道当然是理,但它不只是理,也是心,也是情,也是神,那才有活动意义。有活动意义才能引申出一个行程,使气化永远连续下去,要不然怎么能连续下去呢?你能把这个行程永远连续下去,就是“继之者善也”。你能继续下去,使它不要断,这个就是善(good)。这个 good 是什么意思的 good? 这种善是本体宇宙论的善,本体宇宙论的词语,不是孟子所说的那个善,孟子说的那个善是道德的意义。

“成之者性也”这个“成”有两种讲法,一个讲法:顺着阴阳顺着变化的那个元、亨、利、贞下来有所成。《乾·彖传》云:“乾道变化,各正性命。”那个“成”就是顺着“各正性命”那句话了解。顺着元、亨、利、贞的变化下来,落在万物上能成就这个东西,每一个东西能正其性命,不就是完成其为一个东西吗?这个“成”顺着下来就是性,性就是“各正性命”的性。这样讲是顺着“各正性命”的方向讲。“之”是代词,作继、成的受词,“之”代道。道从行程看,能把这个带着行程的道继续下来就是善。所以,宇宙生生不息,不能断灭。它也不是往下滚的虚无流,它在一个行程中须有所成,各正其性命。那么,这个“成之者性也”从“各正性命”那句话来。

还有另一种讲法,那是向后反的方法。“成”也是动词,“之”也是代词,“之”代道。“成之”就是完成它,这个成不是成就的意思,是完成的意思。不是顺着“各正性命”那个意思,是完成这个道。谁能完成这个道呢?是我们人的性能,表现在我们的生活上来,就是我们的性善的性能。依照这个讲法,就是我们的性能能够完成这个道,在人的生活中把道体现出来。没有这个性能,你怎么能完成呢?这就是我们的道德的创造性呀!人有道德的创造性就能够完成那个“一阴一阳”永远连续下去。那么,这种讲法类比哪一句话呢?这个讲法也有个根据,就是类比《中庸》“率性之谓道”,这也可以讲得通。张横渠就采取这个讲法。



## 第十五讲 然与所以然之三层解释

阴阳变化的所以然。阴阳所以能继续的变化下去,所以能够阳了又阴,阴了又阳,永远连续下去,后面一定有一个根据。这个根据在西方哲学,叫做超越的根据(transcendental ground)。一件事情摆在眼前就叫做然,事实如此,摆在眼前就是事实。那么,为什么摆在眼前呢?为什么是这样而不是那样呢?有一个追问,要有一个根据,后面的那个根据就是所以然,用这个所以然表示它。所以,眼前有一个事实摆在这里,我们想要对它有一个说明,有一个了解,使它可理解。

在西方哲学,问这个世界到底可理解不可理解,有三种解释:科学的解释、哲学的解释、上帝的解释。科学的解释,再往上是哲学的解释,哲学的解释还不是最后的,最后解释是上帝。宗教家的解释从上帝那里讲。所以有三层。然就是个然在这里,对于这个然可以有三层解释:科学的解释(物理、化学的解释)、哲学的解释、上帝的创造(《创世记》的解释)。科学解释很容易,那个解释是物理学的。什么是哲学的解释呢?为什么哲学家还要有一个解释?

科学的解释一定基于经验,可以试验的。你提出一个解释,大家可以通过实验去证明,看看这个解释是否成立。就是逻辑实证论所谓验证。科学的解释限于经验层面上。但有些情况不能推演,譬如“上帝”就推证不到。亚里士多德那个 physics 就是讲物质,这就是科学的解释,物理学的解释。他说我用这些概念、这些解释是不是可以往后再追问,这个往后再追问叫做 metaphysics。在古希腊,物理跟自然是一样的意思,物理学是自然的。讲运动,讲空间,是物理学的专论。牛顿的自然哲学都是讲这些,运动的三大定律就是物理学。这是亚里士多德的规模,到牛顿出来更简练化,成 natural law,牛顿三大定律是自然法则,现在讲到量子论。但这些都还不是最后的,是否可以把这些往上推,再归结到少数原则上呢?往后推,这就构成哲学的解释。先有 physics,再往后追问,把 physics 所讲的再深入研究,看看是否可以把它归纳到更少数原则上去。那表示物理学的原则不是最根本的,对于物理学的原则再进一步研究,研究成果放在物理学后面。后面就叫做 meta, metaphysics 严格翻译意思是:物理学后面的一部分,所以叫做 metaphysics,就是物理后学。按照这个分析出来的方式可以到处应用,最明显的应用是 metalanguage、meta-

logic。逻辑是否可以再往后追问,对逻辑系统再加以解释呢?可以呀,讲这个问题就是 metalogic,就是逻辑结构呀!什么叫做逻辑结构呢?就是 metalogic,就是 philosophic logic。还有一个名词 metalanguage,就是语言后学、语言哲学。这是现代人模仿亚里士多德的 metaphysics 造出来的。对逻辑系统加以解释,都属于 metalogic,亚里士多德一个系统,罗素一个系统,路易士一个系统。系统表示什么意思呢?需要解释呀!你们看我的《认识心之批判》。这么多系统,先作形式主义的解释。形式主义的解释一定是约定的,再进一步作超越的解释,超越的解释才进到康德的先验逻辑。这些解释无论是形式的,抑或是超越的,都是 metalogic。

人与人之间的关系是人伦关系,关系就是理序。“论”是说话的理序,言之成理。“伦”是人与事之间的关系、脉络。所以,人际关系原来是人伦关系,就是伦理。人际有很多种,可以物理学地讲,化学地讲,社会学地讲,道德地讲。所以,“人际”这个词不通的。什么是伦常关系呢?不单只是男人与男人的关系,男人与女人的关系,光男人跟女人不是伦,男女成夫妇才是伦常关系。父子、兄弟是天伦,夫妇不是天伦,天伦没有变化的,五伦再包括君臣、朋友。

“然”和“所以然”有好几层,第一层是科学的,第二层是哲学的。照亚里士多德讲,科学就是 physics' metaphysics 就是科学后面的,那就变成哲学,讲第一原则。除此以外,还有一个属于哲学的解释。譬如,柏拉图讲 Idea 就是哲学的解释,还有希腊哲学家泰利斯讲世界的本质是水,拿水解释这个世界也是哲学的解释,不是物理学的解释。还有一个希腊哲学家讲元素论,地、水、风、火四元素,指出来四个元素,很具体。element,元素、成素、成分,是个静态字。中国人不用 element,用五行:金、木、水、火、土。行是个动态字,行表示作用、行程。从五行再简单化就是阴阳,正面是阳,反面是阴,它是动态的关系,这些统统是自然哲学里面的哲学解释,这就叫做自然哲学(natural philosophy)。《易》讲阴阳五行,就是中国的自然哲学,中国自然哲学的头一个阶段。

西方从元素论再进到原子论。古希腊时代就有原子论,希腊时代的原子论虽然是物理的,还是当哲学看,是物理哲学,不是现代的科学的物理学。因为是联想的,没有人看到,通过物理的试验进行联想,这还是哲学。到通过科学实验证实了,这才算是科学的解释,科学的解释就决定了,是原子就是原子。说宇宙的基本事实,最后的事实是小原子,这还是哲学的说法。因为在物理学、化学,原子还不是最后的,还可以分解到电子,再讲到量子,这种科学的解释不是最后的,它不敢肯断说这个世界、宇宙的最后真实是原子、电子或量子。康德的批判哲学一看就看出来了,康德说科学的解释受我们眼前的知识的程度、主观条件所限制。我们知识的能力眼前就只达到这个程度,这个能力就我们人类讲,人类不能客观地看到宇宙的最后真实就是这样的小原子。因此,物理学家说的原子是物理学的解释,与希腊主

观地想象而说客观的世界的真实是小原子,完全不一样。客观地肯断宇宙的最后真实,从理性上客观地肯断,这个就叫做哲学的解释。通过经验的实验对于我们眼前人类知识的程度说,我们知道世界由原子构成,这是科学的解释,所以,科学的解释永远是暂时的。从知识的程度上讲,只能知道宇宙是如此如此,这是主观的肯断。我们的认知能力是很粗的。从我们认知的机能的能力上,我们只能试验到眼前的暂时的。二十世纪宇宙的真实是量子,目前只能试验到这程度,如果仪器先进点,也许有进一步发现。这种解释叫做科学解释。

哲学的解释是从理性上作客观的肯断,这不是暂时性的,而是到处是一样的。哲学的所以然不能证明。哲学的所以然还不是最后的,最后是上帝的创造。上帝创造就是中国理学家说的“太极”。所以,唐(君毅)先生说太极是存在之理,或者叫做实现之理。存在之理就是使这枝粉笔存在。上帝创造就是通过创造使它存在。创造就是不存在的使它存在。所以,上帝创造是从无而造。上帝是创造这个个体物,这个个体物原来在世界上没有,我现在叫它有,这是宗教家的讲法。柏拉图那个 Idea 不是创造的 form,是制造的 form。不是从无而造,它有现成的材料,那个现成的材料不是它创造的,就像木匠只创造桌子的模型(form),把这个 form 加在木料上,成个桌子,这叫制造。上帝创造,创造就是使这个个体存在。中国讲“天命不已”、“太极”,跟西方讲上帝同一层次,但不是宗教家的讲法,不是创世记的讲法。照朱夫子,那个太极也是使这个气化的东西存在,这是存在之理,不过这种存在之理跟上帝创造的意思不大一样,是两个不同的系统。儒家一个系统,基督教一个系统,道家又是另一个讲法。

道家通过什么东西使这个东西存在呢?道家讲“无名天地之始”这个更玄。佛教也有一套讲法,更玄更难了解。严格讲,开始讲,佛教不能讲存有论、宇宙论。万法怎么来呢?佛教有一个解释:万法从无明来。识的变现,唯识宗讲识的变现,不是涅槃法身造的,不是三德秘密藏造的。所以,严格讲,佛教没有存有论呀!到什么时候,可以说它完成一个佛教式的存有论呢?它要对万法有一个说明。你说万法从无明来,这还不能保证万法的必然性。到什么时候,佛教能够保证万法的必然性,那个时候佛教式的存有论才能够出现。这最难了解。但是,我们用亚里士多德的四因说了解它,一样可以运用。基督教是上帝创造,儒家是“天命不已”润化,也是个存在之理,那个创造不是上帝能创造。两个系统不一样。

由此说来,所以然有三层说明。哲学的,希腊的自然哲学统统是形而上的哲学的解释。哲学解释客观地肯断就是如此。科学的解释就是说我们眼前知识的程度,我们的认知机能只能达到这个地步,受经验限制,受我们认知能力的限制,这样就叫做科学的解释。所以,科学的原子论跟哲学的原子论不一样。还有一种逻辑的原子论,更难了解,西方的花样多得很。逻辑的原子论既不是科学的,也不是哲

学的。因为科学、哲学都接触到真实,逻辑原子论不接触到真实。哲学是客观的肯定宇宙有最后真实。科学是从我们知识的能力、认知机能的本性接触到世界是如此这般。一个是客观的、永久的,一个是主观的、暂时的。哲学的解释就是要接触到宇宙的真实,逻辑的原子论不接触到真实,是方法学上的系统,这个世界是否真实不知道。它从逻辑分析的方法上来肯定世界上任何部分皆有它独立的意义,政治上讲就是重视个体,世界上怎么样我不知道。肯定原子的独立意义,这样分析知识才能成立。假定我要了解一个杯子,要通过一个全体才能了解,科学就不能成立。这就是二十世纪最现代化的哲学,最巧妙。现代有许多是纤巧的哲学家,有他的作用。譬如胡塞尔的现象学,海德格的存在主义,还有维根斯坦,都是二十世纪的纤巧哲学。巧妙,所以吸引人,但是,都不闻君子的大道。要知道它的分寸,才不为它所害。

莱布尼兹的单子多元论是形而上学的多元论,也是哲学的解释。

孟子说:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也。”(《孟子·告子上》)四端之心先天本有。孟子说性善就是说心善,从心善证性善。但物理分析,四端之心只是气之灵,它灵不从神那个地方说。中国人对“神”可以形而上讲,也可以往下讲,讲成气,讲成鬼神之神。鬼者,归也,阴气也。神者,伸也,阳气也。从诚讲,诚则灵,从诚讲神,是道德的。从诚发的神不能以气言,不能说凡动即属于气。动有属于气,有不属于气。上帝不只是个理,还有 will、love, will、love 代表什么呢?代表上帝的活动,但并非说上帝跑来跑去。朱子理气二分太简单化了。伊川、朱子体会的道体只有存有性没有活动性,这已经成为定论,没有人能反对。其他理学家通通不如此,伊川、朱子的体会不是儒家的本义。

儒家从《诗经》下来,讲“维天之命,于穆不已”。《中庸》讲“诚”,然后《易传》讲“神”。《易传》讲神从哪里讲呢?“神也者,妙万物而为言者也。”(《周易·说卦传》)“易,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此?”(《周易·系辞·上传》)《易传》言“神”是从寂感这个地方显,神才有寂感。假若只是个理,只是个 formal ground,有寂感吗?神才有寂感。寂然不动,但它一感就通,遂通天下之故,这个就是神。神通过寂感来了解,寂感不是分成两段。即寂即感,同时是寂同时是感。这个意思王阳明讲得最好。所以,我从这里说:宇宙最后的真实是寂感真幾。寂感就是天地万物最后的最真实的, metaphysics reality,它不只是个理。先秦儒家的古义是即存有即活动。两个“即”字白话文就是:它是存有,它同时是活动,两者分不开。从存有性方面说,它是理。它同时有活动性,从活动性方面说,它是神、是心。这样它才有活动性,才有作用,要不然它没有作用。

程伊川出来才正式讲《大学》“格物穷理”。濂溪、横渠、明道,后来象山、阳明

讲工夫都不是讲致知格物，他们都作内圣道德工夫。他们知道致知格物不能使你作圣人。明道在生的时候，伊川大体跟着他老哥讲，虽也有他自己的思想，明道死后，伊川就发挥他自己的思想。陆象山讲工夫根据《孟子》：“学问之道无他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子上》）求，找回来。放，放失之放。找回来，使其归位。找回来，保存它，叫做“存心”。“存其心，养其性。”（《孟子·尽心上》）找回来，保存，进一步扩而充之，扩充就是工夫，这是内圣工夫，道德实践的工夫。扩充则尽心知性知天。“反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）陆象山扩充，讲心即理，阳明讲“良知”，根据在《孟子》。

“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”这几句话就等于《中庸》：“天命之谓性，率性之谓道。”“成之者性也”这个性是道体下来的，道体落在个人身上就是你的性。道体不要断，继续下去，就是 good，就是好，这个 good 是本体宇宙论讲的 good。完成这个继续下去的道，是我们的性，这句话就是《中庸》“率性之谓道”，这对道有真切的体会。“成之者性也”，能完成这个一阴一阳的这个道，了解这个气化的行程，这是我们的性能。我们的性能里面“仁、义、礼、智”四样都具备。要从性能方面了解它，完成它，哪里有分开呢？一般老百姓不了解，分开说，各见一面，天天用这个道，但习而不察。

## 第十六讲 成道：显诸仁，藏诸用

### （《系辞·上传》第五章）

“继之者善也”是宇宙论的讲法。

“成之者性也”，完成它就是我们的性。因为我们的性体能够完成那个道。所以，这句话跟“率性之谓道”一样的意思。什么叫“率性之谓道”呢？就是顺性而行就可以成个道。这个道客观地讲在宇宙间，现在就表现在你的生命里面。率，顺也。率性，顺性而行。顺着你的性体表现，它那个“成”带着行程，这就有生活了，这才能有道。这个叫做“成道”。光讲道不行，要讲成道，成道就是在我这里体现出来。“成之者性也”是这样讲呀。所以，假定你不是率性而行，光从你的性情的偏爱，性情有刚柔缓急，这就不同了。假定你的性情是仁者型的呢？见天下的事情统统是仁，这是一孔之见。假定你的性情是智者型的呢？你以智的眼光看天下事。但我们的性体中仁、义、礼、智都有，能率性就不偏，仁、义、礼、智全有。假定你不能率性，光顺着你的性情之偏来看道，那么就叫做“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”（《周易·系辞·上传》）。这是偏见，但也有见。至于一般老百姓是习而不察。一般人天天在道里面过生活，但不知道道，就像人活在空气中却不知道空气的重要。哪一个人能离开空气呢？空气不能一刹那离开，道也不能一刹那离开，这叫不可须臾离也。这就是“鱼相忘于江湖，人相忘于道术”（《庄子》）。人在道术的社会里才能相忘，相忘就是你不必照顾我，我不必照顾你。鱼在江湖里游来游去，很舒服自在。要你照顾我，我照顾你，就是不能相忘。到人要互相照顾，这个社会就很危险。互相照顾，平常说不是很好吗？平常说的“照顾”，这是人情味，这个人情味没有也不好。这个社会太冷，有点人情味，人间温暖，但人情味太重的时候，一样使人受不了。所以，人类的社会最重要有社会的轨道，使人免于恐惧。所以讲民主自由。在西方社会，人能相忘。一个社会天天整人，使你恐惧、害怕，见神见鬼，那是最不人道的社会。

不能使每一个老百姓作哲学家。老百姓习而不察，不一定是坏事。只有王阳明知道，朱夫子知道，一般人哪里知道呢？就在圣人之道里面好好过生活就很好了。所以感激圣人呀。中国人以前感激周公制礼作乐，周公制礼作乐才有社会的轨道，才能维持人生自然的常道。你要自觉地使这个道真正能表现出来，那么，就

重视“成之者性也”。所以佛要随时说法,不说法就是“百姓日用而不知。”非说不可。但是说的时候,也有超过说法的境界。所以佛说法四十九年而无一法可说。说法就是要把道理说出来,而无一法可说,就是超越这个说法。使人在轨道中过生活,这个就是成道。说法是讲道,使每一个人在轨道中生活,这是成道。光说一个道理,这个道理不能表现,不能建立一个轨道,这个道理不能成道,顶多是一个个人的学说。

孔子说:“予欲无言”,又说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》篇第十七)但又不能不讲。子贡就说:“子如不言,则小子何述焉?”你非讲不可,永远不讲,这个社会就没有光明。所以,讲与不讲之间,这个跌宕的分际,是智慧。百姓日用而不知呀,你不讲不成。所以要出几个哲学家、宗教家。要出孔夫子、释迦牟尼佛、耶稣。在中国出个陆象山、王阳明。所以一定要有道,讲道一定要成道。成道才能使大家有一个生活的轨道。所以中国传统文化重视周公制礼作乐。制礼作乐的原则是经验的,没有先天的,一定是实在论。实在论就是看有没有自然的实在意愿。要有实在的根据,依据社会上的需要,社会上需要就有实在性。政党的经济政策都是经验的,因地制宜,不是一党之私。经验实在论落实了就是制礼作乐。周公制礼作乐就是“亲亲之杀,尊尊之等”,这个不是根据个人的思想、一个人的学说造出来的。个人的一套理论都是主观的,这种理论就是意识形态。意识形态是黑格尔的名词,原来在黑格尔不是坏的意思,意识形态是说每一人思想的形式不同。把个人的想法变成客观的绝对的标准,意识形态就成为坏的意思,意识形态就成了坏东西,其实是“意底牢结”。“亲亲之杀,尊尊之等”不是意识形态。最亲是父母,这是人性之常,自然之常,这很合理。你说“尊尊之等”:公、卿、大夫、士是封建等级,那现在不是也有省长、市长、局长?不是也一样吗?这就是尊尊之等。等级、政治分层,到处如此。家庭生活的轨道,社会生活的轨道,政治生活的轨道都安排好了。社会有轨道,人才能相忘于道术。相忘表示自由自在,不是冷酷。温暖过分不成。人情味过分,对旁人造成骚扰。

天地间哪有绝对的?上帝才是绝对的。上帝没有内容。

“显诸仁,藏诸用。”(《周易·系辞·上传》第五章)这两句话要好好理解。我们开始说:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”这是先客观地讲。客观地讲的这个道,带着一个行程,阴了又阳,阳了又阴,能够继续下去,这是客观的一种要求,这个世界永远不要断绝,连续下去,生生不息。但这种客观地讲一定涵着道的形式意义,而且只有道的形式意义。这个道怎么表现呢?具体的意义还不了解。首先是客观地讲,譬如相信基督教的首先讲上帝创造天地万物,天上的父是客观地讲,这个父的意思是什么呢?只有形式的意义。他是天地万物至高至尊的,这是笼统的话。这些笼统的话具体怎么表现呢?照基督教讲,要通过耶稣,才能显出

上帝这个圣父具体而真实的意义,见出其父之为父。耶稣是圣子,所以圣子的地位很重要,通过耶稣见出上帝的意义,通过上十字架表现出爱,通过这个可以了解圣父。父之为父,上帝之为上帝的具体而真实的意义靠着耶稣来显发。

照着儒家,“一阴一阳之谓道”这个客观地说的道,只有形式意义的道,要从我们生命中的仁来显,所以说“显诸仁”。这跟上文“仁者见之谓之仁”之仁是不是同一意思呢?这个道显诸于仁,显是彰显的意思。在仁里面能彰显出来,正如在耶稣的生命里面能彰显出上帝之所以为上帝的具体内容。这个很具体。所以,上帝是客观性原则(principle of objective),耶稣是主观性原则(principle of subjective)。上帝的具体而真实的意义由耶稣彰显。真实对着形式讲。

“一阴一阳之谓道”这些是形式的空话呀,它的具体而真实的意义(real meaning)靠仁,仁是个主观性原则。所以孔子说:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)“我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》)“仁”有两个意义。第一,“仁者见之谓之仁,知者见之谓之知。”(《周易·系辞·上传》)那个“仁”当作一个德目看,当 virtue 看。孟子讲仁、义、礼、智并列的“仁”就是当一个德目看;第二,孔子讲“仁”不是仁、义、礼、智并列,是专言之仁。专言就是把它凸出来,提出来,一切德从仁出来。孟子说:“仁也者,人也。合而言之,道也。”(《孟子·尽心下》)这种意义的仁是孔子所讲的仁。程明道提出“专言”这个词,是总说的意思。所以程明道说:“学者须先识仁。”“义礼智信皆仁也。”(《识仁篇》)这是根据孔子来。仁是一切德之德,总合成最高的。所以孔子《论语》我们用一句话表示,就是“践仁知天”,实践这个仁道,你就可以上达天德。到孟子转一转,讲尽心知性知天,通过心、性来了解这个“仁”。讨论人性从孟子开始。

“显诸仁”意思是:这个道显诸于仁,这个仁是孔子说的当作全德看的仁。“藏诸用”就是藏之于大用,不是抽象的挂在那里。客观地讲的抽象的道通过仁与用去具体表现,通过一个生命来彰显它。这个生命就叫做主观性原则。没有主观性原则不成,这个主观性原则非常重要,这个主观不是坏的意思。心觉非常重要,心是主观性的原则。

假如用黑格尔的辩证法来想,这个客观性原则就是父身分的上帝(God in itself),上帝之在其自己。用佛教的名词,客观性原则是自性原则。子的身分是 God for itself,上帝之对其自己。他自己以自己为对象,这表示在其自己的上帝的身分分成两个,自身分裂。自身分裂的时候,耶稣是上帝的儿子,耶稣把自己分出来,这才分出父位、子位。上帝以他自己为自己默识的对象。第三步,God in and for itself,就是圣灵。耶稣上十字架之后回到上帝那里。原来跟上帝分开,现在又回去了。这个时候,通过耶稣表现的爱(divine love),牺牲,替众生赎罪,才能证明上帝



是个纯灵(pure spirit)。假定耶稣不上十字架,不回去,那么上帝只是哲学家心中的上帝。哲学家心中的上帝不是 pure spirit。所以亚里士多德的 pure form 进到基督教意义的 pure spirit,是西方文化的一个最大的进步。所以,基督教在西方文化中的地位很重要。但是,这个道理在中国采取另一个形态表现,中国儒家、佛教采取另一个形态。所以基督教到中国传教五六百年,始终传不进来。中国人可以接受佛教,但很难接受基督教。因为它那个调调中国人不喜欢,它那个 style 不好,每天吃饭祷告一下。中国人说“谁知盘中餐,粒粒皆辛苦”,为什么不感谢农夫?基督教到处要祷告,非祷告不可。耶稣反对法利赛人大声祷告,说是虚假、虚伪,最好不要在众人面前祷告,关起门来祷告。那么,为什么不可以不祷告?既然默祷可以,不祷告为什么不可以?

但上帝之在其自己,假定不通过上帝之对其自己,上帝究竟是什么?我们不知道,什么也不是。依天台宗,佛之在其自己是“理即佛”。“一切众生皆可成佛”,这个“皆可成佛”是原则上可成佛,你事实上还没有成佛,就是说理上你可以成佛,这个理不是实践理性,是佛教讲的空理,一切众生皆无自性。你还没有通过实践的工夫,还没有修行,还在理即佛的阶段。第一阶段,理即佛;第二阶段,名字即佛;第三阶段,观行即佛;第四阶段,相似即佛;第五阶段,分真即佛;第六阶段,究竟即佛。天台宗六即判佛,这个了不起。从六个阶段分判佛的完成程度。

“鼓万物而不与圣人同忧”(《周易·系辞·上传》),“天地变化,草木蕃”,天地有生气。

## 第十七讲 中国式的自然哲学及西方 idealism 的三个系统

你把三句抄出来,连起来读,看看儒家传统如何看这个“神”。

“阴阳不测之谓神”“知变化之道者,其知神之所为乎!”(《周易·系辞·上传》)这两句句义相同。但“神也者,妙万物而为言者也。”这句有特别意思。你们要用心,要注意,每个概念有确定的了解。

那么,再看第九章:“大衍之数五十,[……]其知神之所为乎。”这一大段是中国式的数学。中国式的老算学,你们有兴趣可以看我写《易》的那本书(《周易的自然哲学与道德函义》)。有一定的算法。

真正讲《易》的两个专家在清朝,以胡煦的《周易函书》最好,另一个是焦循。《说文》、《尔雅》是考据家的经典,还有《皇清经解》,你们都要读。

中国式的自然哲学,这句话就表示说中国的自然哲学跟古希腊苏格拉底以前的自然哲学不大一样,形态不一样。怎样看“中国式的自然哲学”这句话。道家尽管说“道法自然”,但道家不是自然哲学,道家说的自然不是我们现在说的自然。道家就是道家,它代表一个智慧,不能当自然哲学看,当自然哲学看层次很低。单就气化讲道理,这个就是自然哲学。《周易》不能离开气化,所以讲气化之妙,但它不止于气化,不停在气化上。它就着气化看所以气化的后面的那个道。这个层次提高了,这就成就了我们所说的孔门的义理,孔门的义理就是道德的形上学。所以,魏晋人了解《易经》说三玄:老庄是道家的玄,《易经》是儒家的玄。但魏晋人只能了解老庄的玄。魏晋人看玄学是最高的学问,最高的智慧。现代人骂玄学鬼,这是现代人的浅薄、丑陋。魏晋人也知道儒家的玄理高一层次。我的那本书你们看序就可以了。

儒家的道德形上学,孔门的义理,真正称得上“絜净精微易教也”、“温柔敦厚诗教也”、“疏通致远书教也”。理解每一经都可以走错路,要有一种正当的心态与它相应。

我现在讲《易传》照孔门义理讲,就是当道德形上学讲。我年轻时候写《易传》那本书(《周易的自然哲学与道德函义》)是照自然哲学讲,落在气化讲就是自然哲学。中国人现在都学西方哲学,但 idealism 到现在还是弄不懂。或者译作“观念主

义”，或者译作“理想主义”，照哲学讲有好几种意义。到中国来就看成“唯心论”，天天骂唯心论，骂的什么东西？凭空骂人，扰乱人心。扰乱人心的结果是害天下，害中国人。

idealism 是哲学里面最普通的一个名词，严格讲不能译作“唯心论”。西方人只有 idealism，没有唯心哲学，只有中国才有唯心哲学。陆象山说：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”（《陆九渊集·年谱》）孟子说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）那个“我”指四端之心说。四端之心是心呀！良知是心呀！阳明讲良知根据孟子来，良知是心的灵明，就是虚灵明觉，虚灵明觉不是心吗？心不是 idea。佛教也是心。《成唯识论》讲八识，八识是心，那是识心。《大乘起信论》、《胜鬘夫人经》，还有讲如来藏自性清净心，那是心，不是 idea。西方人没有说宇宙本体是心的，严格讲，西方没有唯心论。西方人只有 idealism，idealism 一般笼统地翻译作理想主义可以；翻译作观念主义也可以，但只是某一个形态是观念主义。如果照柏拉图讲，当该翻译作理型主义。ideal 是理想，这个理想照柏拉图是从 Idea 转过来。ideal（理想）与 Idea（理型）不一样。这个“理想”从哪里发？从哪个意义鉴别？就从 idea 这个地方鉴别，所以基本是 idea。在康德那里，当该翻译作理念主义。理念是理性上的概念，这个念作概念（concept）讲，这个概念是从理性上发的。有从理性上发的概念，还有从知性上发的概念。从知性上发的概念是范畴，范畴是纯粹概念。从理性上发的概念就叫做 idea，这个 idea 在康德指理性上发的概念。概念是现代的。亚里士多德的老师柏拉图讲 Idea，到亚里士多德出来，把 Idea 转成 concept。到康德也讲 concept，讲 concept 就是近代化了。

concept 这个字呀，严格讲译作概念不很恰当，这些名词好多从日本来，通用了。这个 concept 跟讲 idea 是同一类的东西，都是客观东西，objective。对象不是心，是心所对的。理性也是心，知性也是心。心在柏拉图老名词叫 soul（灵魂）。在柏拉图，我们这个灵魂原来跟 Idea 在一起，所以，它了解得最清楚。到有生以来，我们的灵魂跟我们的臭皮囊合在一起呀，弄糊涂了，沦陷了，所以忘掉了，把你既有的 Idea 忘掉了。西方人讲 idea 是对象，是客观的。那么，这样讲起来，这个字译作概念已经不好了嘛，它无所谓念，当该译作“概义”。所以，西方人所说的概念，照中国的老名词讲，从魏晋南北朝时代从佛教吸收过来，当该是概义。这个“义”不是儒家所说的义。

佛教说“义无碍”那个义是概念的意思，就是概义。义是客观的，有这么一个形式的东西，由知性发出来的。譬如说，本体、量、质、关系、因果，这些都是义，都是知性所发的义。还有理性所发的义，就是把宇宙系统整个完整起来，能完整起来成一个 idea，那就叫做理性所发的 idea，那就叫做理性的概念。理性的概念，专门名词就是 idea，这是康德的意思。理性的这一层比知性高啦。知性并不就这个现实

的宇宙整个完整起来了解。理性想要完整起来,你知性是散的了解,了解这一面,了解那一面。把散的了解完全总合起来,完整起来所成功的那个概念就叫做 idea。那么这种概念是理性发出来的,是理性的要求。所以,你从这个地方讲,这个 concept 是概义。

柏拉图讲的 Idea 是个 form,它是个理型,它是现实东西的一个模型。它是客观东西摆在那里,它是客观的。我们的灵魂能了解这个 Idea 才是真正的知识,不了解这个 Idea 没有真正的知识。它是个 Idea,不是个心。所以,他只有理性主义,没有唯心主义。到康德讲理念主义,理念是通名,康德本人讲超越的理念论(transcendental idealism),对着经验的实在论讲。康德这个超越的观念很难了解。还有一个也是 idealism,就是柏克莱(George Berkeley),很有名,平常哲学史叫做 subjective idealism(主观唯心论)。中国人听来更害怕了,什么主观唯心论?你哲学家不是耍魔术吗?最容易起误会的是这个柏克莱的 subjective idealism,一般翻译为“主观唯心论”,或“主观观念论”。不能说柏克莱是唯心论啦,因为在柏克莱这个地方,idea 不是心,是心的对象。所以,西方人讲 idea,不管是柏拉图的讲法、康德的讲法,或是柏克莱的讲法,它都是对象。所以,idealism 译作唯心论不是完全错了吗?这是望文生义,胡思乱想,搅乱天下,自害害人,害天下苍生。

讲柏克莱的 idea 是小写,柏拉图的理念 Idea 是大写。这个 idea 本来有两方面讲法,照一般人的了解,你心中什么想法,你的意思是什么,那时候,这个 idea 是主观意义的,主观的想法,这种一般人所了解的 idea 是心理学意义的。柏克莱的 idea 不是心理学的,它是知识的对象,是 objective。从 objective 方面讲,不从 subjective 方面讲。

柏克莱讲 idea 也是根据希腊 idea 那个意思来,跟柏拉图讲 idea 是一个意思,但它不是理型。这个字原初是希腊字,意思是指我们看见的“象”讲,就是“可见之象”。不过,柏拉图那个象不是肉眼看到的,肉眼看不见,是心眼看见,灵魂看见,还是可看见呀!到柏克莱,看见的象就是我们肉眼看见的,那是感官上的。照这样讲,柏克莱是觉象主义,觉象就是直观现象,既不是理型主义,也不是理念主义。凡是觉象都不能离开与心的关系,但它不是心。不能离开心的关系,等于佛教唯识宗说“境不离识”。觉象不能离开心而存在,所以前面加 subjective。假如这个觉象可以离开我们主观的心而独立存在就叫做实在论,叫做 realism,不能叫做 idealism。柏克莱只有境不离识,没有唯识宗那句“唯识所变”。西方人不讲唯识所变,变现就是要魔术了。柏克莱说:“存在就是被觉知。”这就表示任何东西都在关系中存在,在关系中才是具体的存在。人必须在关系中存在,这很可理解。这种 idealism 有什么错处呢?所以现在的中国人最浅薄无聊。要了解 idealism,至少要了解柏拉图、康德、柏克莱三个系统。

## 第十八讲 “神”的两种意义

“阴阳不测之谓神。”“知变化之道者，其知神之所为乎。”“神也者，妙万物而为言者也。”这三句是《易传》言神，连在一起了解。这三句话里面表现“神”的意义不大相同。“阴阳不测之谓神”“知变化之道也，其知神之所为乎。”这两句是一类。

“阴阳不测”就是阴阳变化不可测度，无穷的复杂，这个地方说神就是神妙的意思。神妙不可测度，这是描述语。一种赞叹，或者是一种描述。“知变化之道者”也是一样意思，这个变化就是阴阳变化。阴阳变化在中国后来说都是气化之妙，气化的巧妙，后来就简单说“妙”。所以，这个神的意思就是妙，但这个妙呀，它是个描述语，从阴阳变化的无穷复杂，无穷巧妙中表现出来，所以它是个描述词语。这个气化的巧妙，中国人还有另外一个词语，叫做“神工鬼斧”，意思就是你不能猜测，不可猜度。《庄子》言庖丁解牛，就是神工鬼斧。它是个赞叹语。这个神的意义呀，没有超越的意义，不是宇宙间那个本体。

“阴阳不测之谓神”是从气化的巧妙这个地方看，气化之妙就是属于造化之妙。这个“神”的意思就是从造化之妙这个地方看，这个造化千变万化，没有人能测度。造化这个词等于 creation，但这个创造不等于上帝创造那个创造，这个是造化。有时候说，整个宇宙本身就是个造化，就是世界的存在。现实的世界如此这般的存在，现实的宇宙如此这般的存在，但现实宇宙怎么如此这般的存在？现实世界怎么如此这般的存在？如何存在呢？中国人不从上帝的创造那个地方讲，而从这个造化之妙这个造化讲，从气化这个地方讲。造化就是现实世界的存在，全部现实宇宙。从造化这个地方看，这个现实世界的存在不是从上帝的创造那个地方讲。从上帝的创造那个地方说，上帝是宇宙的本体，那是超越的意义。从造化这个地方看，现实世界的存在是气化，气化不是一个超越的意义，这是一个描述的词语。所以，从“阴阳不测之谓神”“知变化之道者，其知神之所为乎。”这两句话看不出这个神有超越的意义。

“神也者，妙万物而为言者也。”这个“妙”是个动词，这个“神”的意义跟上两句言神的意义不同，这个神是就着它在万物后面而能妙万物。妙当动词用。这样一来，这个神就显出超越的意义，这个本体的意义就在这个地方，这个神有本体的

意义。“妙”是什么意思呢？就是它在万物后面运用，这个妙表示运用的意思，妙运呀。妙是个运用，它是个主动，万物是个被动。万物要后面有个神在运用才能够变化，生生不息，有千变万化，无穷的复杂。无穷的复杂就是神在后面妙来运用它。所以，“神也者，妙万物而为言者也”。这句话有本体的意义。中国人讲神，是从“妙万物而为言”这个地方来了解，从“妙万物而为言”了解这个神。至于神工鬼斧那种神，没有本体的意义，那个是气化。

中国人讲鬼神，鬼神属于阴阳之气。神者，伸也，属于阳气。鬼者，归也，属于阴气。鬼神没有超越的意义，这个没有什么了不起，这个不足贵。孔夫子说：“敬鬼神而远之。”鬼神不是西方所说的上帝。所以基督教拿这句话来说中国没有宗教精神，那是不对的。孔子并没有说敬天而远之。鬼神没有超越意义。孔子说天命，天的意义可以跟西方人所说的“God”相类比。可以相类比，意思也不同呀，但它那个层次可以相类比。你说从“敬鬼神而远之”这个地方表示孔子宗教精神不够，这个讲法表示你这个传教士是个外行的讲法。因为，鬼神这个神是属于气化的，阴阳之气。

“妙万物而为言”这个神，是从运用之妙来了解。所以，岳飞说：“运用之妙存乎一心。”通过运用之妙来了解这个神，所以中国人了解这个神是通过 function 这个观念来了解，function 是作用。这个 function 跟普通说的 function 不同，就“神也者，妙万物而为言者也”说，在万物后面起作用的神只有一个，不能说妙桌子的这个神跟妙粉笔的那个神是两个神。这样一来，这个运用，这个 function，就着天地万物而言，就着它能够妙这个天地万物而为言，那么，这个 function 一定是无限的作用。粉笔的作用是写黑板，这个写黑板的作用单属于粉笔，不属于桌子，这种作用就叫做有限的作用。这个意思不单儒家、《易传》这样想，道家也如此。

《道德经》说：“故有之以利，无之以用。”这个无当动词用，“无之”就是使它“无化”，无化才表示用，这个用就是无限的妙用。“无之以用”就是无之而使其成其用。《道德经》里是“用”跟“利”对比。“有”也当动词用，“有之”就是使它成个 being，“有之”从 what is to be 讲，就是 being is a certain being，就是使它成为某种的一定的一个存在，这就叫做“有之”。“有之”所以表示它的利，所以这个利就是英文的 utility。“无之以用”那个用是无限的妙用，“有之以利”那个利就是有限的用，利用的用。利用就没有妙，利用是一定的，不能说妙，一定的作用没有妙。科学世界说的用大体都是利用，“无”才有妙，“有”就没有妙。

所以，三句话所说的神有两种意义，头两句话的“神”是神工鬼斧的那个神，是气化之妙。从气化这个地方讲，从气化这个观念讲 creation。“神也者，妙万物而为言者也。”是通过作用了解。这句话什么意义呢？这跟西方人了解的“神”根本不同，西方人了解的神一定是 personal God，不是通过 function 来了解，是通过 entity

来了解, function 跟 entity 是相对的两个词。所以中西方的头脑、想法不一样。entity 是一个实体(实物)。什么是 entity? personal God 就是个 entity, 不过这个 entity 是 transcendent entity。entity 在英文是很广泛的使用, 等于中国人说的“物”, 它通过“东西”的观念来了解。function 不是个东西。譬如, 点、线、面、体叫做几何学的 entity, 就是说它们是几何学的东西。什么叫做 mathematical entity 呢? 0(zero) 就是 mathematical entity, 这个 entity 就是 non-being, 它也是 entity。所以, entity 是很广泛的, 很抽象的。譬如, 几何学上的点、线、面, 事实上没有的, 几何学上的点那不是有量的点, 没有部分, 也没有大小。线只有长度, 没有宽度。面只有长度宽度, 没有厚度。

personal God 是宗教上的 entity, 西方通过 entity 这个观念来了解。personal God 是个东西, 拟人呀, 它有“格位”: 父位、子位、灵位。中国人想这个“神”是通过无限的妙用, 通过运用。从《易传》就开出这个意思。《孟子》、《中庸》、《易传》都有这个意思, 后来理学家就继承这个意思, 这个意思往上通“天命不已”。这个神的意思通过无限的妙用的意思, 通过“天命不已”, 这就是超越的。“天命不已”在《诗经》。《书经》有西方那个人格神的意义, 但它没有成为一个宗教, 没有成为祈祷的对象、崇拜的对象。到“天命不已”这个观念出来, 经过《中庸》的发挥、《易传》的发挥, 《孟子》以后, 到理学家, 那个人格神的意义完全没有了, 化掉了。化掉的时候, 就是那个“天命不已”, 它就是一个作用, “天命不已”就是一个无限的作用。这个无限的作用是什么作用呢? 就是创造性的作用, 就是一个道体、天命, 它不停地起作用。“天命不已”就是“维天之命, 于穆不已”。于穆, 深远貌。“于穆不已”就是深远不可测度, 不停地起作用。那么, 就等于“神也者, 妙万物而为言者也”一个意思。所以, “神也者, 妙万物而为言者也”。跟中国古典这个“天命不已”的观念打成一片。打成一片, 从此以后, personal God 这个意义在中国根本站不住了。所以, 中国这个文化里面根本没有宗教, 不能成为祈祷的对象、崇拜的对象。中国人敬天, 乡下人祭天, 皇帝也祭天。敬天可以, 但天不是个崇拜的对象。这就是文化的灵魂, 思想家的灵魂。《论语》中孔子说天呀, 有慨叹意味的天, 有人格神的意义, 虽有那个意义, 但不重要。孔子说: “天之将丧斯文也, 后死者不得与于斯文也。”(《论语·子罕》) 孔子有一个超越的使命感。到孟子出来, 再通过《中庸》、《易传》, 把那个“天命不已”跟神打成一片的时候, personal God 的意义就没有了。

所以, 我叫你们读《易传》, 要好好了解中国智慧的方向, 它不是一个宗教性的方向。西方是个宗教性的方向, 最典型的宗教就是基督教。中国智慧不是宗教性的, 儒家不是, 道家根本不是, 更明显了, 后来佛教传到中国来, 也不是。佛教跟中国的文化那个基本的情调、心态组合, 所以中国吸收佛教比吸收基督教容易。从利玛窦到中国传教以来, 一直传不进来, 因为基本心态不同。尽管中国儒、道哲学跟

佛教不同,但基本心态相同。为什么说儒、道哲学跟佛教心态相同呢?儒家讲人皆可为尧舜,就是人人可以为圣人。佛教《大般涅槃经》说“一切众生皆有佛性,一切众生皆可成佛”。这种思想跟中国头脑相同。此语见《狮子吼品》,“狮子吼”就是释迦牟尼佛说法,就是作“决定说”,把它详细摆出来,就是作决定的说。一定如此,断然不可移的,就叫做“狮子吼”。既然有佛性就可以成佛,这是东方的智慧。儒、释、道三教,这个是相同的。就是跟基督教不同,基督教想它那个特色传到中国来,很难的。我们不反对你信基督教,但你不要排斥别人。为什么光是你可以上天堂,别人都下地狱?你不要有排他性。守着自己的立场,相观而善,通过互相观摩,智慧到最后可以消融。通过佛教判教的层次,判教的层次分两层,慢慢来,一步一步来,释迦牟尼佛说法说了很多,后来通过判教,判教说了好多系统,大乘、小乘、大小乘各自有许多系统,通过判教,最后可以消融。

佛教讲众生皆有佛性,众生皆可成佛。儒家讲性善,每一个人皆有良知、良能这个善性。所以,每一个人皆可以成尧舜。人皆可成尧舜,人皆可成圣人,孟子这样说,荀子也说:“涂之人可以为禹。”但荀子说“涂之人可以为禹”没有力量。那个“可”就是可而已,就是逻辑上不矛盾,但力量不够,因为他讲性恶。基督教不可以说人人皆可以做基督,你只能做基督徒,你不能做基督,因为基督是个神。假定你说人人可以做耶稣,那是亵渎。但耶稣明明是个圣人。在中国看,耶稣是个圣人,为什么把他看成是个神呢?你把他看成是神,中国人永远不会相信。耶稣本人很通达,他说:我一方面是人之子,一方面是神之子。耶稣有两个身分。“人之子”很好呀,中国人相信这句话。孔夫子说:“吾非斯人之徒与而谁与?”(《论语·微子》)就是“与人为徒”呀。但耶稣一方面又说是神之子,这个是吹牛。我们尊崇你可以,你自己不能这样讲嘛!这是中国人的头脑。我们可以尊崇孔子、释迦牟尼佛是圣人、菩萨。孔子说:“若圣与仁,则吾岂敢。”(《论语·述而》)孔子不是神,连圣人也不敢自许。你说你取法于神,这可以,等于中国人说“法天”。圣人法天,但他与天也不是完全一回事。圣人是圣人,天是天,圣人不是天本身。圣人与天还有距离,有差别。天地无心而成化,《易传》说:“鼓万物而不与圣人同忧。”圣人有忧患呀。

耶稣法天呀,法天就是以上帝为标准。你不能说你干脆就是神呀。所以这些观念,中国人听着不顺,从明朝利玛窦到中国传教,传到现在六七百年,中国人不容易接受。但中国人可以尊重你。

现在讲最后一段:“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此。”(《周易·系辞·上传》)这一段跟“神也者,妙万物而为言者也”一贯的思想。这个“易”指占卜之易讲,就卜筮讲。占卜有两种方式:一是龟卜,一是蓍草。因为《易经》本来就是卜筮之辞,就是从卜筮这个地方透出呀。



卜筮为什么通神呢？卜筮最重要是“幾”。这个占卜呀，不是数学可以算出来的，占卜就是看那个“幾”，最重要就是“知幾”。所以，《易传》说：“知幾其神乎。”（《系辞·下传》）谁能知幾谁就神。这是一种高度的 intellectual，而且这种高度的 intellectual 就等于康德说的 intuitive intellectual。这不是科学知识的对象。“幾”不是科学知识的对象，科学知识不能了解幾，它反而把一切幾都毁掉了。科学知识把一切化归成数学量、物理量，幾没有了。归成数学量，或物理量，成了机械的了，幾没有了。科学将一切归成数学量、物理量，把一切变化划归到机械原则，幾就没有了。但是《易经》就是重视这个幾。就其以其为幾而了解，这个幾是最具体最微妙的东西。幾是最具体的一个观念。科学知识里面，把具体的东西都抽象化了，抽象化归到量，如此一来，幾没有了。

占卜就是知幾，你去占卜，你个人主观方面首先要诚，诚则灵，不诚不灵的。这个幾没有一定的，不能数学化、数量化。知幾很难的，替人占卜的人也要有一种知幾的能力，他也要诚。江湖术士不灵的。我不懂占卜，但我知道它的道理。占卜有用龟卜，有用蓍草卜。龟、蓍草有什么用呢？是藉它作一个工具，所以，龟、蓍草本身“无思也，无为也”。这个无思无为不是像王阳明讲的那个良知呀，这是就着龟壳、蓍草讲，它是个死东西嘛。虽然是个死东西，但你问的人要诚，诚则灵。所以，这个无思无为的东西，它本身寂然不动，跟着“无思也，无为也。”下来就是“寂然不动”。虽然它寂然不动，它本身是个无思无为的死东西，但你通过这个卜，你有诚心来问的时候，就感，这就是下一句说的“感而遂通天下之故”。

龟壳、蓍草本身寂然不动，寂然不动通过无思、无为来了解。什么叫“寂然”？就是无思、无为，没有任何思欲，也没有任何做作。但是你一问，你有占卜这个感应呀，它一感即通天下之故。它本身虽然是无思、无为的龟壳、蓍草，但你藉着它做工夫，你一问，你有问的感应的时候，它一通就通天下之故。故，当故事讲。通天下，全部宇宙的故事，统统通到。“通天下之故”就是一通全通，就是全部宇宙的故事都通彻。不是说只通到这里停了，只通到那里停了，也不是只通一次，不通两次，那个就不是神。所以，感而遂通天下之故，这个等于一通全通，感通全宇宙。感通全宇宙这种观念先秦儒家最有实感，这个就是康德所说的 intellectual intuition。我们平常的感触直觉哪能够通天下之故呢？感触直觉不能一通全通。一通全通这种直觉一定就是 intellectual intuition。康德反对人有智的直觉，那是西方基督教的文化传统。依基督教传统，智的直觉只归于上帝，human being 不能有智的直觉，人不能有智的直觉。康德是这个传统呀。所以，在康德的系统里，智的直觉只能划归到上帝，属于 divine mind，神心才有智的直觉，人心并不能有。但儒、释、道三教都承认人人有智的直觉。从识心讲，是感触直觉，你就是有限。假定你一通全通，这个就是佛教所说的转识成智，人人都可以转出来，要经过修行。《般若经》就是这样说

的,佛教讲转识成智呀,这个在佛教是家常便饭呀!识是什么呢?就是唯识宗讲的阿赖耶识,第八识啦。

在西方人看来,这个识怎么能转呢?这个识就是如此,这是一定的,怎么能转呢?前五识就是西方人讲的感性(sensibility),第六识就是 understanding、thought,第七、第八识就是西方人说的下意识,这是心理学的词语。康德的哲学不讲这一套的。识怎么能转呢?人的感性就是这样嘛。不要说感性、知性,就是我们的理性也是 logical reason。怎么能转呢?但佛教就是这样说,假定不能说转识成智,就不能成佛。西方人一听“转识成智”,根本不可思议。这个识怎么能转呢?我们就有如此这般的感性,有如此这般的知性,有如此这般的理性。这个理性照康德讲有两方面:有是 theoretical,有是 practical。西方人看人是人类学的立场,人类学是科学的范围,是讲事实如此。人就是如此,就一定如此。依这个方法看的人呀,在佛教《涅槃经》里就叫做“定性众生”。依中国人看呀,现实上的人是有限的,但中国人看人不是定性众性,这是很重要的一个观念。所以,中国人看人不是人类学的立场看。现实上的人有限是有限,有限众生嘛!西方人说人类是有限的(definite),这个不错。human being 就是 definite being。但是,他虽有限而可无限。说可无限并不是说他成佛。因为中国人说成佛、成圣、成真人(道家说成真人、至人、天人),就是从那个有限性可以转成无限性。转成无限性,他是佛、菩萨,是圣人,是真人,他不是神,不是 personal God。所以,中国人不把人看作定性众生,定性众生就是不能转,人有限就一定有限。有限就是有限,无限的归无限,就是耶稣说的:“凯撒归凯撒,上帝归上帝”,这就是二分法啦。假定依二分法,人与上帝永远是一个有限,一个无限,上帝是高高在上。这一套中国人是不能接纳的。中国人也不反对基督教,基督教有基督教精彩,中国人有中国人的讲法,讲转识成智。所以,这种问题,西方人听起来觉得怪,荒谬。识为什么不能转呢?西方人现在天天讲佛教,随便瞎说就是了,真正了解的话,马上就跟基督教的传统相冲突。

我提出“转识成智”的问题是进入佛教的教义,这是很重要的教义。“转识成智”这是很重要的教义,不是说着玩的。但是,“转识成智”在西方人不可接受,在他们看来,根本不可能的,你一转就完蛋了嘛。这个就是文化的不同呀,因此,我们现在讲学问就是要疏通呀!通过判教的方式可以消融。西方人这种是理性的思想,康德讲宗教是理性范围内的宗教。科学、自由、民主政治都是理性的事情,西方上面是宗教,下面是科学与民主。科学、民主不是理性的事情吗?你为什么说中国人学不来呢?中国现在就是要学科学、民主,学现代化。

所以说“寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此。”“至神”就是最高的神。谁能做到感而遂通天下之故呢?谁能一通全通呢?就是这个神。这个神还是从妙用上讲,从“神也者,妙万物而为言者也”就转到这。这就

显出超越的意义,显出超越的本体的意义。这个超越的本体不是像西方的 personal God 高高在上。所以下面就说:“夫易,圣人所以极深而研幾也。”“极深”,极之深入。这就是说圣人藉着这本书来深入渗透到里面而研幾啦。深入才能研幾,光表面不能研幾。因为看表面都抽象化了,量化了,你看到最具体的地方,你才能研幾啦。所以说“极深而研幾”就是穿过科学知识的那个层面,渗透到内部。所以说:“唯深也,故能通天下之志。”要是表面上,谁也不能相通呀,我们两个都不一样。要能渗透到内部去,才能通天下之志,表面的这些障碍都化掉。

又说:“唯幾也,故能成天下之务。”“务”就是事情。你知幾呀,才能成就天下一切事情。

又说:“唯神也,故不疾而速,不行而至。”这两句话根本是 paradox,这句话根本是非科学的,反物理学的。物理学的速怎么样呢?物理学的速是加速,要加劲啦。不加速就是静,物理学所谓静就是等速运动。假定永远等速,没有变化,你不知道它动呀。没有一个加速,它就是静啦。“不疾而速,不行而至”这两句话根本是违反物理运动的,根本是非科学的。神呀,不要加速,它就自然会速;不要行,它就到。不行而至,不要加速,它自然会快,这个就是神。这个“神”是什么意思呢?就是说它是 transcendental。但这个 transcendental 跟西方讲基督教讲 personal God 那个 transcendent 的意思又不一样。中国在这方面既是 transcendental,又是 immanent。既超越而又内在。immanent 就是入内的意思。这两个相反的形态一定同时成立。东方的智慧就是这样。儒家讲神,道家讲无,统统如此。“既超越而又内在”,这个观念呀,西方人站在基督教的立场,始终不懂的。所以,台湾传教的人说怎么既超越,又说内在?这个不可思议。超越就是超越,怎么又是内在呢?内在就是内在,怎么又是超越呢?内在就是内在,内在就不能超越,这种死头脑,本来很容易懂的,他却不能懂。

“神也者,妙万物而为言者也。”它在万物后面,这表示它是 transcendental,它不是个 appearance,但它又妙万物,那它不是内在吗?它就在宇宙之内呀!实现它就运用它,这个叫做内在啦,这个并不很难了解。但是,你跟传教的人谈,永远谈不通的,所以我们也不跟他们谈这个。这是传教的人的固执。所以,要相观而善,本着自己的立场,看看它哪些是相关的,通过判教,慢慢可以消融。层次分际一点不乱。你这个层次呀,这样讲很好,那样讲不成。唐先生的心灵九境就有判教的味道,判得很清楚。

“寂然不动,感而遂通天下之故。”这个就卜筮讲,把这个观念用在我们的本心上来,譬如说用在王阳明所讲的“良知”,用在孟子所讲的四端之心,这个寂然不动的“寂”就指良知的明觉讲。寂然就等于良知本心的明觉,“寂然不动”就用在良知本心的虚灵明觉。“感而遂通”呀,这个良知不是挂在那里,不是抽象的,它在现实

生活里面,它随时是寂然,随时是在感应之中。所以,在“感而遂通”这个地方讲就是良知明觉的感应啦。这个良知明觉的感应跟良知本心的虚灵明觉是一个东西,那就是说它即寂即感。在这个地方讲是一个东西。“寂然不动,感而遂通”本身是一个东西,就是即寂即感,同时是寂同时就是感。但在我们现实生活上,在我们的感性方面,就我们人类的现实的感性上讲,寂是静的时候,而感是动的时候。所以,王阳明讲“动静,时也”。一个人现实上有动的时候,有静的时候,所以说“动静,时也”。时就是现实世界,在时间之内,你这个时候是动就是动啦,下一个时候是静就是静啦。所以,这个是从时间方面看。良知本身不在时间中,所以良知本身无所谓动静,无分于动静,也不分寂感,它就是即寂即感。这个即寂即感就等于佛教说的即寂寂即惺惺。惺就代表觉,寂就是涅槃寂静。它寂静不是死的寂静,它同时也是个觉,寂寂惺惺不能分开。所以,惺惺代表出世法,当“觉”讲。

要先读文句,了解文句以后,从文句表示的意思来了解那个观念,了解那个 philosophical idea,然后当哲学问题来谈。

## 第十九讲 圆而神,方以知

### (《系辞·上传》第十一章)

《易》这部书为什么做出来呢?(照《易纬·乾凿度》所言)易有三个意思:一、变易;二、不易;三、简易。《易》主要讲变易,所以这部书呀,是中华民族智慧生命的开发、开辟。“夫《易》,何为而作也”。当初为什么伏羲画这么一画是天,是阳;画那么一画是地,是阴?阴阳就是讲变,变易中就有不易。不易作什么讲呢?不易就是说的道。变易说气,变化属于气啦。不易是理。简易就是“乾以易知,坤以简能”。《易》根本就没有人格神的观念,根本不向宗教的路走,它是既超越而又内在的。

“子曰:‘夫易,何为也?夫易开物成务。冒天下之道,如斯而已者也。’是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。是故蓍之德圆而神,卦之德方以知,六爻之义易以贡。”(《周易·系辞·上传》)这是《易传》的漂亮句子。当年唐(君毅)先生就喜欢讲“圆而神,方以智”,这是两个重要的观念。这个要自己读,全文要读一遍,六十四卦每一卦的《彖传》、《象传》要好好读的。我不一定都给你们讲。

人的精神呀,人发智慧有用“圆而神”的方式发出,有以“方以知”的方式发出来。譬如说,这个照佛经讲比较好讲。佛教这个智慧哪一方面可以表现“圆而神”?哪一方面可以表现“方以知”?人的智慧不过这两个方式,这个最明显表现在佛教,佛教表现得最好。唐先生注意这句话也是从佛教得到启发。儒家本身不成的,但是这两个名词,《易传》就讲到了。蓍草之德为什么圆而神,卦之德为什么方以知?这个我们不了解,这个了解不了解没有多大关系。人的智慧方向有两种方式:一、圆而神;二、方以智。《大般若经》用圆而神的方式讲,所以,佛说《大般若经》不是用分别的方式说,用的是非分别的方式讲。因为是用非分别的方式讲,所以它一定圆而神。其他的经都是用分别的方式说法。圣人开始说法一定是用分别的方式讲,孔夫子也如此。《论语》大体就是用分别的方式讲,老子《道德经》也是用分别的方式讲。两种方式,最清楚的是佛教,其次是道家。儒家不很清楚,因为儒家用分别的方式讲得很多,很少用非分别说的方式。那么,道家非分别的方式表现在哪里?表现在庄子。《庄子》里面有非分别的精神。《庄子》里面“谬悠之说,

荒唐之言,无端崖之辞”,就是《庄子》的三方式:卮言、重言、寓言。卮言就是非分别说。

《论语》大体是分别说。什么是仁、义、智、信、勇,他都告诉你。圣人说法开始都用分别说,你不用分别说,我不知道你往哪里走呀,我要知道你立教的方向呀,这就要用分别说。所以分解讲是很重要的。释迦牟尼开始说三法印、四谛、五蕴、八正道,都是分别讲。龙树菩萨《大智度论》说那些一法门、二法门、三法门,乃至无量法门,都是分别说。只有佛说《大般若经》用的是异法门。什么叫异法门?这个“异”就是特异的意思。特异的法门,这个特异的法门就是以说般若的方式说,说般若的那个方式很特别的,它不用分别的方式告诉你什么叫般若,他说你要学般若,要以不学学。你要有所悟,你要以无得得。这种智慧的语言,是了不起的话。“以不学学,以不得得”这就是特异法门。这种特异法门是什么法门呢?就是非分别说(non-analytical),这叫做辩证的诡辞(dialectic paradox)。诡辞的方式就是不正常。诡辞就是庄子说的吊诡。只有用这种方式说出来的道理才有必然性,这种必然性不是逻辑的必然性。逻辑的必然性根据逻辑的推理来。譬如说:凡人有死,孔子是人,所以孔子一定会死。“孔子一定会死”是逻辑的必然性。特异法门的必然性不是这种必然性,特异法门的必然性是无可净的,不能去争辩的,没有争辩的余地。这种必然性很特别的,这叫不净法。只有《般若经》是不净法,因为它用非分别的方式讲,既然非分别,你净什么?分别说才可以净,可净法没有必然性,那叫做方便说,又叫做权法。现实上哪有一定的呢,上帝才有一定的。现实上哪有绝对的呢,所以,你用分别的方式说,就是可净法,可以讨论,就是权说。依时说,姑妄言之,姑妄听之。“心所”有什么一定的?多点少点没关系。

全部的哲学理境,就是一个分别说的世界,一个非分别说的世界。分别讲,一切的哲学,从古到今,古今中外都一样,从柏拉图下来都是分别讲。中国儒、释、道三教中,儒家孔子、孟子都是分别讲,《庄子》里面有非分别讲,庄子能了解非分别讲,境界很高,在《齐物论》就可以看出来了。完全把这个理境凸显出来,完全表现这个非分别说在佛教的《般若经》。所以,佛教在这个地方贡献非常大,了不起。所以天台宗五时判教:第一时说华严,第二时说小乘,第三时说方等大乘,第四时说般若,第五时说圆教法华涅槃。五时判教这个安排很好。先说华严、小乘、方等大乘,说好了就消化呀。般若就是消化,《般若经》一法不立。分别讲才立,非分别讲是消化,消化完以后才讲圆教。最后就是法华涅槃。这就是最高的智慧。

西方都是分别讲,只有一个能表现出非分别讲,就是黑格尔的辩证法,但他讲得并不好。

分别讲都是方以智,《般若经》那个非分别讲就是圆而神。所以,佛教讲圆教呀。讲圆教有是从存有论讲,有是从《般若经》讲,从《般若经》这地方讲的圆教呀,

跟从存有论讲的完全不一样。有些大和尚讲《般若经》讲得那么漂亮，圆满得很呀，天台宗为什么不从《般若经》这里讲圆教呢？天台宗是从“一念三千”那里讲圆教，“一念三千”是个存有论的讲法，这个圆教的那个圆满呀是存有论的。《般若经》的那个圆是作用的圆，两个圆根本不一样呀。这种境界佛教都讲出来了。

## 第二十讲 知幾与尽神(《系辞·上传》第十二章)

“神”最后跟天命不已合在一起,那“神”就有本体的意义,这从“妙万物而为言者也”那个地方见。其他许多地方是文章,要自己读。这种古典是中国人心态的表现,中国人的许多想法都在这些文句里面,这些文句要背得过。

“子曰:‘书不尽言,言不尽意。’然则圣人之意,其不可见乎。子曰:‘圣人立象以尽意。’”(《周易·系辞·上传》第十二章)所以,《易经》是以象数这个观念表示。什么叫“立象以尽意”?圣人之意通过这个象(symbol)表示他心中所想的观念。为什么伏羲当年画这么“一”画,又画那么“--”一画。这两个就是象,“一”是象征乾,象征阳;“--”象征坤,象征阴。为什么要象征乾坤、阴阳?阴阳为的说明变化,说明变化的关系。从变化看变化之幾,变化是千变万化,这就是圣人之意。中华民族文化的形态很重视这个具体的幾,所以说:“知幾其神乎。”“幾”这个观念是从《易经》出来,从占卜出来,这个观念是超科学的观念,科学以上的,因为科学里面没有幾。物化、量化,这个幾就没有了。幾没有了才能讲科学知识。这个科学知识是什么知识呢?就是 mechanical,所谓机械的啦。所以研究自然科学,mechanical 这个机械的原则是最重要的观念。中国在讲气化的时候,粗看,往下看的时候,就是机械。往上看通理,它没有严格的机械论。中国的气化观念讲阴阳之气,讲变化,这个气化的观念没有严格的机械论。中国讲阴阳之气,讲变化可以很微妙、精微。它那个微妙从什么地方看呢,从变化之幾那个地方看。这个幾往下就变成势,一般人所了解,成了势以后,你才知道啦。有智慧的人没有成势以前就知道了,一叶知秋呀。从叶落知道秋天,这个就是知幾。所以,它对于气化的观念是观幾不观势,它从幾那个地方着眼,到势的时候大家都知道,没有办法了。要从幾那个地方用功,好的幾,把它发展出来,坏的幾,把它化掉。诸葛亮有这种聪明。笨的人不懂幾,成了势他才知道,成了势,就没有办法了,大势已成。

后来王阳明从“诚意”上下功夫,几之动就是意之动。“有善有恶意之动。”致良知要从哪里致良知呢?把良知表现出来,从诚意上致,诚意是问题所在。对着诚意这个问题,把你的良知表露出来,这是最切实的道德工夫。理学家重视道德实践。最先是周濂溪根据《易传》而讲“幾动于彼,诚动于此。”在幾发动的地方,诚体



就发动,诚体一发动就把那个幾化掉。所以幾是代表经验层的,感性的。诚体是代表超越层的,等于王阳明说的良知。你那个意志发动不管是好是坏,良知都知道。良知都知道,就是良知驾临在意之上。所以意之动的层次一定是低一层。就是做这个实践工夫。道德实践工夫从哪里做起?表面上做好人好事并不成。现实生活中我们每一个人都随时发动意,意的发动不一定好,所以要随时省察。曾子说:“吾日三省吾身。”落实就在“意之动”,幾动这个地方做道德的工夫,这是很扎实的。

所以,幾是最重要的,幾是具体的,成势了就是 materialize。西方人没有这种观念。周濂溪体会这个幾体会得最好。幾是有无之间呀,你说它有,它未表现出来,你说它无,它又已经发动了,所以在有无之间呀,“幾者动之微”呀。所以,中国人历来重视这个幾。不管社会的演变,自然的变化,都是阴阳之变,阴阳之变总括起来都是气化。这种气化之变呀,它是从幾这个地方看。幾这个观念怎么出来,怎么呈现到我们心中来?就从占卜,《易经》的占卜。《易经》很重视占卜,重视占卜,就是重视幾这个观念。所以,《易经》的头脑就是地地道道的彻底代表中国人的心态,几千年中国人在这方面很重视。所以,《易传》说:“知幾其神乎。”这是可以知的。要从最初的那个地方着眼。通过占卜,占卜最重要的是诚,诚则灵。幾是可以掌握到的,掌握幾靠什么?靠一种直觉的能力。直觉的能力不是科学的逻辑的推理。因为逻辑的推理是要在成势之后,成势之后就是 materialize, materialize 同时就是 quantilize。两个观念:一个是物质化,还有一个量化,物质化之后才能量化,量化以后才能讲科学知识。为什么量化以后才能讲科学知识呢?因为科学知识就是物质化、量化,一切变动,阴阳之变统统是机械的,都变成机械。在幾那个地方,没有达到机械的程度,没有到这个地步。所以幾最具体,最微妙,所以说“知幾其神乎”。其神就是你要凭直觉的力量,靠人的 intellectual power。到成势以后,就是物质化、量化以后,mechanical 出来了。mechanical 这个观念西方人特别彰显,因为西方人科学出来了。持机械主义这个观念,头脑特别清楚。中国人不太清楚,中国人没有科学。所以中国人没有严格的 mechanism。机械的东西,譬如火车的运动是机械的东西。与 mechanism 相反的那个观念是 organism(有机论)。一株草、一棵植物,我们身体的变化是有机的,有机的它自己可以自我调节,不是完全服从机械定律。这个西方人分得很清楚,中国人对这两方面分得不清楚,不十分分得开。

西医看人的身体当作一部机器看,西医是科学的。中国人不把人的身体当机械看,他当个有机体看。他下药最重要是使你血脉谐和,气血流通。血脉在开始的时候是通的,但当你气血不通了,成了病,你再吃多少药也打不开,中药在这个地方就没有用。它原初的那个理论是通的,它原初的理论就是从幾的立场看。

科学讲 mechanism,再精微一点就是 organism。中国人这两方面都承认,而且

两方面都属于气化,不是 transcendental。气化就是属于形而下,不是属于形而上的,理才属于形而上的。从天命不已那个地方讲的理,那才是形而上的。从气化方面,无论怎么样巧妙、微妙,还是属于气。气化有两方面,一方面是机械的,一方面是有机的。中国人重视有机的这一面,向幾的地方看,不向幾以后成了势那个地方看。在还没有成势的时候用力,在幾的那个地方用力。从一叶知秋那个地方着眼、用力。政治家观时变,如张良、诸葛亮看社会变动,所以他们有先见之明,那就是从幾着眼。因为每一个时代开始的时候都有一个发动的时候。什么时候,从哪个地方发动呢?一般人糊里糊涂,聪明人、冷静的人才看得清楚。政治家看时代要看趋势,看事变之幾。

你们看康德第三《批判》,第三《批判》的下册讲目的论,主要就是安排 mechanism 与 organism 两方面。科学知识方面尽量用 mechanism,但是碰到一个有机体,mechanism 没有用。但是,有机物这个原则不能使我们成科学知识。第三《批判》的下册就是讲这个东西。第三《批判》上册讲审美判断,下册讲目的论判断。机械里面没有目的论,有机物里面才有目的论,自然目的论啦。中国人也不用这个观念,这是西方人的戏论。你说从有机物看,天地间为什么生那么多草?就是为的牛羊来吃。那么为什么上帝要创造牛羊呢?创造牛羊为的是给虎狼吃。这不是戏论吗?这个是戏论,中国人老早看出来,老子《道德经》说得最清楚:“天地不仁,以万物为刍狗。”西方讲的那个自然目的论是干什么的呢?机械物里面没有目的,有机物好像就是有目的。好像是有目的,不是真正有,不是客观上有。所以,这个自然目的论照康德的批判哲学讲,只是我们反省判断中的看法,客观上是否如此很难讲。这是批判哲学,所以,中国人的态度很合乎康德的批判的理论。康德为什么讲得那么清楚?因为他这两方面,有机的与机械的,都很清楚。所以,当我翻译这部书的工作完成之后,本来我想写一篇长文章,但我没有写。你们自己按照这个线索思考,好好读中国文献。儒家怎么看?道家怎么看?要好好思考。

儒家从“仁”这个地方看宇宙万物,从“天命不已”看,不是有机物作为自然目的,那是道德目的。康德的目的论判断分两层:一个是自然目的(natural teleology),往上面是道德的目的论(moral teleology)。对着有机物而讲的那个目的是自然目的。所以,你把目的论那一段看明白了,你可以了解中国的文化,了解中国的儒家的道德的形而上学。

接下去说:“设卦以尽情伪。”卦也是象呀。开始是阴阳、乾坤,三画成卦,“三”这样就成卦了。尽就是充分表现,充尽的意思,充分的表现。儒家很喜欢用这个“尽”字,尽字这个观念很美,很好。魏晋人讲言能尽意与言不尽意就是根据《易传》来。“尽”是充分表现,充分实现的意思,“意”是小写的 idea,普通所说的观念,就是思想,不是大写的 Idea(理型)。“情”者,实也。real case,实情。不是情感的

情。每一卦都可以把天地间变化的真实的情景表现出来,怎么样尽才算好,怎么样尽才算不好。“以尽情伪”就是以尽吉凶。“情”也就是 real case。照亚里士多德逻辑的表示,就是如此,或者不如此(What is case? What is not case?)。这两个观念在《易传》是很基本的观念,以这两个观点来看宇宙呀。西方经过亚里士多德的逻辑进到十九、二十世纪,西方人看宇宙已经不遵照亚里士多德。罗素、怀特海、维根斯坦就不遵守亚里士多德呀,他们都是从“情伪”来看宇宙。维根斯坦的《名理论》头一句:“世界是那一切是‘如此这般之实情’(the case)者。”这是从希腊亚里士多德的逻辑演变,经过中世纪,经过近代化,发展到十九、二十世纪,西方宇宙观的变化。这个现代化正好是中国人的态度,中国人看宇宙不是用亚里士多德的讲法。亚里士多德的逻辑的讲法是 substance,那个讲法一直支配西方,到近代笛卡儿、莱布尼兹、洛克还是统统用的这个观念。到柏克莱以后这个观念没有了,柏克莱出来以后一直到现在,数理逻辑一出现,就不遵守亚里士多德了。所以,到罗素、怀特海、维根斯坦,变成了 real case。维根斯坦说:“世界是‘事实’之综集,不是‘物’之综集。”所以,怀特海当初写他的《历程与实在》(*Process and Reality*),书写成以后,他说:我这部书里面对自然的看法属于东方型,不是属于西方型的。因为西方型的,从古希腊亚里士多德那套思想方式来想,属于逻辑的,就是说,从主词你是一个本体(substance);从谓词你一定是属性,如数量、性质、关系、地点、时间、程态、活动、遭受等。

你要念现代哲学,就是研究从哪个地方开始,在哪个地方结束,这个是现代哲学。首先把 substance 的观点拉掉。现代哲学首先提问:我们的意识是不是一个 substance。其实这个问题在康德的第一批判已经提出了。在康德的思路里怎么处理这个问题呢? substance 是什么? substance 是我们知性所立的一个范畴。这不是亚里士多德的讲法。依亚里士多德的讲法,substance 是实在的,那是实在论的讲法。康德的讲法是一个大转变,所以说,现代哲学统统从康德启发出来。康德是十八世纪,当代哲学是十九、二十世纪。当代哲学不用本体这个观念看世界,用事实看世界,就是用“事”这个观念。event、real case,事是最具体的,substance 是抽象的东西,中国人向来没有 substance 这个观念。中国人想本体从道德修养上看,不是知识论上的 substance。所以中国人的宇宙观,从《易传》的看法,就是“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪”。六十四卦,每卦有六爻,每一爻是一个 moment,每一个 moment 就是一个 actual case,最具体的。

“系辞焉以尽其言”。卦是符号,就是象征。光立象不够,所以“系辞焉以尽其言”。“系辞”就是系属上去几句话,这个系辞当卦辞、爻辞讲。“元、亨、利、贞”就是对“三”这个符号所系属上去的几句话,这叫做卦辞。“初九,潜龙勿用。”这是爻辞。初九这一爻画出来了,这个爻是什么意思呢?要说几句话才能把其中的意思

表达出来,这几句话就是爻辞。初九是一个动向,每一个动向有它的时间性、空间性。时间性就是时,空间性就是位。

“变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。”总起来表示一个意境。

“是故形而上者谓之道,形而下者谓之器。”中国人就拿“形而上者谓之道”这句话来翻译亚里士多德的 metaphysics,译作形而上学。照亚里士多德的本意是物理后学,他先说物理学,再进一步说物理后面的根据,所以说 metaphysics,因为 meta 是后的意思。中国译名“形而上学”是意译,属于道的层次,在西方就是超越的,在中国就是天命不已,天命不已就是道。这是很特别的形态。形而上学有好几种形态呀,对于物理现象再进一步找出它的基本原则来说明它,西方有很多系统,原子论也是形而上学,希腊好多自然哲学都是形而上学。中国人从天命不已讲,是很特别的一个形态,道家又是一个形态。所以,我去年给你们讲,用亚里士多德的四因说来解释好多系统。

“形而下者谓之器”。这个“器”是器具的器,还不是“气”。粉笔、桌子是器具,你从器具那个器通这个气,一样的。这个气是阴阳五行,因为一枝粉笔、一张桌子都是阴阳五行,我们人这个 physical body 也是阴阳五行。

这个《周易·系辞传》,《系辞传》就是对卦、爻所系的那个辞加以解释,就是对经辞的一种了解。系辞开始所记的是卦辞、爻辞,那么,《系辞传》呢? 传者,诂也。解释的意思。对于所系的卦辞、爻辞加以解释,说明它的充分意义,发挥一大套,这就成了《系辞传》。《系辞》分《上传》、《下传》,两篇大文章,重要的哲学概念都在里面。

## 第二十一讲 和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命(《说卦传》)

十翼：《彖传上》、《彖传下》、《象传上》、《象传下》、《文言》、《系辞·上传》、《系辞·下传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》合起来十篇。

《说卦传》很可能是战国末年西汉初年写成的。《说卦传》最重要的句子是“穷理尽性以至于命”。第一、二章可以读，以下就是讲如何画卦的，没有什么道理。

“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”(《说卦传》)无论在我们个人的生活，或在社会生活中，天地阴阳之变，都要和顺于道德而理于义。在义之中表现“理”，就是理于义，这个理当动名词用。“穷理”，穷什么理呢？穷道德之理，穷那个“和顺于道德而理于义”的那个理。

“立人之道曰仁与义”就是“和顺于道德而理于义”那句话的具体的表达。“和顺于道德”，道德是什么？就是仁与义。而“理于义”呢？在义中表现成理，那个义是什么义呢？就是“仁与义”之义。以道德为中心啦。所以，它成功的那个形而上学一定是道德的形而上学。总起来做什么工夫呢？做“穷理尽性以至于命”的工夫。“穷理”就是穷“和顺于道德”的那个理。“和顺于道德”就是在义中表现的那个理，穷理就穷的这个理。穷这个理就等于康德所说的道德法则(moral law)。康德说的道德法则从哪里来？从意志的自由，意志的自律，自己立法。意志的立法，这句话很容易讲，这个观念清楚。所以，穷理就是穷道德法则。道德法则从哪里来？从意志的自由。照儒家讲从哪里来？理于义呀！仁义从哪里来？仁义最后的根源是什么？就是心：《论语》所言仁，《孟子》所言四端之心。“穷理尽性”就是说：把这个理弄明白，就可以尽你的性，就可以充分了解你的性啦。“尽”就是充分了解，或者充分体现的意思。所以穷理就能尽你的性，尽你的性，你就可以至你的命。你看这个“命”字当该怎么讲。这句话中，这个“命”字有两个讲法，两个系统的讲法。

穷理就是穷道德法则。你能穷道德法则这个理，你就可以尽你的性。尽性就是通过仁来了解你的性，通过你的四端之心来了解你的性，这就是尽性，尽性就是充分了解。因为这个性的内容就是立道德法则，所以，穷理能尽性。我们人的道德实践工夫就是穷理尽性呀，积极的工夫就是穷理尽性，穷理以后就是充分把你的性

体所有统统表现出来。性体从心体见,这是照孟子讲。所谓性善就是心善,即心见性,所以,孟子说“尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣”(《孟子·尽心上》)。“穷理尽性以至于命”,照孟子说“尽心知性知天”,那么这个“至于命”可以类比孟子那个“尽心知性知天”的意思来理解。孟子“尽心知性知天”这个天是什么意思?这个天是正面意义的天,从天道。你能尽你的心就能知你的性,知你的性就能知天道,这个天是正面意义。“穷理尽性以至于命”一句中的“命”可类比孟子“尽心知性知天”之天,同样的层次,类比啦。张横渠的讲法是“至于命”这个命指天命不已讲,你通过穷理尽性你就可以达到那个天命不已,上达天命。这种讲法就是跟孟子“尽心知性知天”同一个意思,这种讲法,命是正面的。但这个“命”还有一种讲法,那是消极地讲,就是命限。这个命就是限制的意思:命限、命运。就是孟子接着上面那句话说“夭寿不贰,修身以俟之,所以立命”中那个命,也就是《中庸》所说:“君子居易以俟命,小人行险以侥幸。”所以,穷理尽性,你穷到什么地步呢?结果都有限制,就是你可以“至于命”这个结果。这个命就是命运之命,命限之命,就是《孟子》里面性命对扬的那个命。

假如“穷理尽性以至于命”是通“天命不已”那个命,就是往上一条鞭的,都是积极的。要是“至于命”是消极的,那就是消极的意思,我们无论怎么用功,我们的道德实践总有所限制。所以孟子说:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”(《孟子·尽心下》)无论是“口之于味,[……]”还是“仁之于父子[……]”,无论怎么表现,通通有限制,没有说一点遗憾都没有。所以,程明道就说:“人五伦之中有多少不尽分处。”都有缺陷呀!为什么有缺陷呢?就是说有限制。不要说师友、夫妇,最亲莫过于父子、兄弟,父子、兄弟间也有好多不尽分的。有老子不得其儿子的,也有儿子不得其父母的,这种缺陷多得很呀。无穷无尽呀。所以,人生是严肃的,道德的实践是无穷无尽呀。无论道德实践这个工夫怎么拉长,命限这一关你总不能够跨过去,它总有限。一般人把这个“命”当命运讲。张横渠那个讲法是一条鞭的,穷理尽性以通达天命,就等于孟子的“尽心知性知天”。不过,这恐怕不一定是《易传》那句话的本意。

“至于命”有两个讲法,两个讲法都可以。

周



哲学演讲录

周 易

系 辞 传





## 第一讲 乾知及良知三义(《系辞·上传》第一章)

乾坤是两个基本原则。

“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”(《周易·系辞·上传》第一章)

“方以类聚。”方：科学方法，先分类，后下定义。处理现象时，主观方面经过的程序，那是逻辑的。客观方面，是存有论地讲。现象分析就是如此。这是西方的方式。中国人很客观的，不从主观方面经过的程序讲。

“方”有没有解“事”的呢？这个在《尔雅》查不到。

“在天成象，在地成形。”这是图画式的语言，不是逻辑语言。取法天象，从天方面讲成象，这是一个意思。地持载万物，从地讲有形形色色的个体存在，很具体。“象”是笼统的说。

“八卦”代表八种现象。

“乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。”(《系辞·上传》第一章)这几句话包含重要观念。乾卦代表创造原则，坤卦代表终成原则。“成”是终成的意思。创造原则是笼统的讲法，形式的讲、客观的讲。创造之所以为创造的具体的意义在“知”。这个不是图画式的语言，是概念的语言。终成所以为终成，凝聚之所以为凝聚在“能”，这个“能”在作成物。

能，才能。孟子言良能，不是一般说的“才能”。实现(体现)良知之所得者，良能也。本有的，而且普遍的，人人都有。道德的心人人有，普遍的，良能也一样，必须肯定它不但是本有的，而且是普遍的。

才、能、资，在中国后来都属于气，气最笼统，属宇宙论的。气表现在个体就是气质，气质再往前说就是“才”。依朱夫子，“精”、“神”都属于气。心、情，都属于气，性代表理，这个朱子讲得很清楚，决不混乱。但这不合孟子的思想，因此发生程朱、陆王争论。

从诚讲，神就是形而上，鬼神的“神”则属气。

康德讲，feeling 也有两种，一般讲的感性的 feeling，以及 moral feeling 都属感

性,都属气,属 material。凡情都属气,只有理性才是 formal(形式),没有痕迹。严格讲只有理才属形式的,形而上的。

孟子从心说性,本心就是性。良知属于本心的作用。孟子从道德说“神”,等于《易传》说:“神也者,妙万物而为言者也。”这是形而上的。

鬼神连在一起从阴阳之气说,不能永久存在的,属形而下,服从物理法则。理是不能变的,永久存在的。

上帝也是精神,但上帝没有迹象,上帝是纯粹形式,不能说上帝属于气。

朱子心、性、情三分。心的活动有痕迹呀。心可以上下讲,也不是说朱子一定错,但照朱子的讲法,孟子没有了。

知道而不行动是空知。但知爱亲就爱亲,知道爱就会爱,就有表现。知是心的活动。

“乾知大始”,这个“知”不要马上想成“良知”的知,也不是“知道”的知。乾元本身就是始,不是本身之外知道有一个大始。

“知,犹主也。”这个朱子注得对。主,主管的意思。乾主始,坤主终,或曰:坤主成。

“知”原有两义,不但是横列的,知道的“知”;而且是纵贯的、存有论的,存有论的“知”是“主”的意思。语句上,“乾知大始”之知,只有“主”义。

“坤作成物”是终成原则,终成原则是体现原则。如何使“乾知大始”具体化(靠坤作成物)。“作”就是终成,有它才能成具体的个体。表现那个“形式”在质料因,主动是形式因。这个道理中西相通,头脑差不多,不要以为有了了不起的差别。

“乾以易知”。王龙溪说,这个地方“知”作“主”解成吗?聂双江无词以对。其实这个地方也可以作“主”讲,“乾以易知”就是:乾以易的方式主。朱子解“乾以易知”的“知”为“知道”。不彻底。前后不一致。

依照乾的健而动的本性,它作为大始是以“易”这个方式,不要经过什么麻烦的手续。所以说“乾以易知”。为什么简易呢?因为顺它本性就能主。

孟子说的良能,良知觉得这样对,你就这样做。气的成分就在这个地方,这个地方就是王阳明说的“知行合一”。

“易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功,有亲则可久,有功则可大。”这一大套是作文章,讲简易。

“乾知”作一个名词,等于良知,这是王龙溪的讲法,不是《易传》原义。语义上是不成的,语句上不成。但道理上看,也就是哲学上讲,我们做一个词,把良知等同乾知,造一个新词,那是通的。

说到具体就是“心”。理性的心,不是气性的心,气性的心不能是创造原则。从心过渡到良知也不容易,从孟子到王阳明一千多年呀。这个心是根源的道德的

心,其本质作用是良知。这个良知代表活动,代表虚灵明觉,不是知识活动。良知知是知非,知善知恶,不是科学知识上的是非,不是知一个对象,不能从及物方面了解这个知。道德价值上的知,从及物的知收回来而虚灵明觉,决定一个方向,它就是主宰,给我们一个存在的道德的决断。不是从“知”字往外看,看知的对象,是收回来,看它的主宰。

王阳明的贡献就在这里,拿良知等同本心。把四端之心的知提上来。以前以“仁”作主,仁是本心。

王阳明《咏良知》诗:“无声无臭独知时,此是乾坤万有基。”良知是独知,它是超越的,它本身是绝对善。

王学“良知”有三义:

一、良知的主观意义、道德意义。良知知是知非,相当康德说的“良心”。主观意义是取活动意义,康德说感性也很好,光有天理没有感性也不成。

二、客观意义。良知从虚明灵觉的活动这方面讲,这是主观不错。从良知的灵知明觉讲是主观意义。我不能替你觉呀。但这个主观是客观的主观,良知本身是天理。客观不一定是对象意义的客观,这是理的意义的主观。凡涉及理的地方就是客观。良知作主体,这个主体既主观也客观。良知作我们的主体,这主体是客观的主体。存在主义的主体只有主观,没有客观意义,讲热情,是主观的主体。

三、良知的绝对意义。良知是“乾坤万有基”。乾坤就是天地,它同时是天地万物的根基、超越的基础、存有论的基础(ontological ground)。这个我们叫做良知的绝对意义。良知的这三个意义在中国儒家很容易说得通。尽管孟子没有说出来,但他也有这个意思。到王阳明说出来,陆象山也说出这个绝对的意义。孟子说:“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉。”已经有这个绝对的意义,这个绝对的意义,你也可以看作存有论的意义。

讲道德的时候,我讲良知的主观意义就够了,所以这方面讲得多,但不等于只限于这个方面呀。这只是讲话的方便,并不是说良知只限于主观意义。良知的三个意义是一气的,不能拆开呀。因为良知不只是个感性,像康德说的感受心。良知就是个天理呀。我们讲道德的时候光讲主观意义,我们重视第一、第二意义,但三个意义不能拆开,它非达到绝对意义不能圆满。所以,良知不但是道德的根据,也是存有论的根据。

如果你知道良知的绝对意义,那么,王龙溪所说的“乾知”就是就着良知的绝对意义讲,他所说的良知是作为大始的良知。从良知的绝对的地位、存有的地位说,乾知就是良知的绝对的意义、存有的意义。良知的存有论意义就是乾知,大始的“乾知”作名词讲,王龙溪这样讲当然不符合《易传》语句的原义,从《易传》原来发展到王阳明有一个很长的时间,说出来一句话,了解很困难。客观道理一定是如

此,可以通的,不是王龙溪的发明。王龙溪发明“乾知”这个词,他把他老师说的“无声无臭独知时,此是乾坤万有基”用一个词表示。乾知者,就是作为大始的良知可以取得乾元的地位。

有说王龙溪发展了良知说,王龙溪良知三义是:一、独知;二、乾知;三、无所思为。这是不通的。“无思无为”是共同性,在主观、客观、绝对三义中皆是无思无为。王龙溪有什么新发展呢?

要了解良知的三个意义一定要了解本心。良知讲到乾知的地位,乾知就代表“心”。这个心是道德心,不是认知心。后来只有罗近溪继承这个意义。

画一个符号当然只是笼统的,文王说它是乾元,仍然是客观地说。说它是创造原则,也是形式的。“心”才能知万物。伏羲画卦是表示天道的客观意义、形式意义。孔子说“乾知大始”,是表象天道的主观性原则,只有通过这个主观性原则,我们才能了解客观地讲的那个道的具体意义、真实意义。那个真实的意义就是我讲的 intensional meaning(内容意义)。逻辑词语只能了解外延意义(extensional meaning),那是客观的意义、形式的意义。通过心,良知才能把握住内容意义。黑格尔会思考这个,主观原则、客观原则是黑格尔的名词。

江右派的王阳明再传弟子李见罗,他反对王阳明讲良知,他以为先秦经典中没有王阳明“良知”那个知,先秦没有以良知为体的。他说:“从古立教未有以知为体者。”“二十年前曾见一先辈谓乾知即良知,不觉令人失笑。”(《明儒学案》)李见罗完全不了解良知的三个意义,他完全不是王学了。日本人把王学分很多派,李见罗也立一派。他反对良知,你为什么还把他放在王学里面?日本人完全不懂,完全只看字面。

## 第二讲 易简原则：乾以易知，坤以简能

“乾以易知，坤以简能。”简、易二字作副词用。我们可以把它提出来作一个名词，可以说“易简”。下面就是提出来当一个易简原则。顺着乾的本性，它的“主”是容易的。易对难，简对杂、复杂。

“易则易知，简则易从。”这句话就着贤人法乾坤讲，贤人在这个易简原则中成就他自己。“乾以易知”之知，是“主”的意思。“易则易知”之知是就贤人讲，这个知是“知道”的意思。虽然文章是连下来的，但两个“知”层次不同呀。容易则易为一般人所知，简单则易为一般人所从。譬如，《论语》就容易为人所知。你不为人了解，就不能与人亲近。康德哲学那么复杂，谁能懂呢？圣人之言很简单呀。有亲办事才成功，这是就人事一般地讲，还是易简原则。所以说：“易简而天下之理得矣。”

我们生命中哪一个层次才能说“易简”这个道理？两个方面应用。一是在圣人，德性人格，德性到化境。二是英雄境界，生命没有呆滞，这个地方讲天才。譬如说杜月笙，闲话一句就把问题解决了，不往下拖，提上来返到根源的地方。

天地间的事很复杂，人的关系很复杂，不是到处可以说简单。在根源的层面上才可以说易简。这不是我们念哲学，思想中找一个根本原则的问题，不是几何学中找一个基本公理，那是推理问题。易简是生命中的问题。

返到“乾以易知，坤以简能”那个地方说易简原则，这是属于内圣之学，不要当一个泛泛的形而上学看。在西方，亚里士多德讲物理许多原则，往后归到几个基本原则，这种工作是形而上学的工作。meta 就是物理学的后面，这是西方的讲法。最后讲第一原则，从现象往后返，这个归纳而来的第一原则，不是中国人讲的简易。这里不能成一个问题，不能有争论。

陆象山与朱子的争论问题在哪里？朱子说陆象山空疏，陆象山说朱子支离。乾坤开出的易简原则，属道德学问，内圣之学。这在中国哲学上是一个很重要的问题。“易简”这问题发源自《易传》。朱陆异同在旁人看来瞎吵闹，永远争论，没有结果，就是对“易简”没有弄清楚，问题在朱夫子，层次混淆。知识与德性混淆在一起，跟鸡生蛋、蛋生鸡的问题一样纠缠不清。把这个纠缠打开就一下子解决了。朱

子也讲德性,他不是讲科学,但他也重知识,是个大权威。陆象山很简单,陆象山很自觉,他说简易是就内圣之学的第一义、道德实践的第一义而讲,这地方说简易不能反对。陆象山也不反对知识,他并不反对读书,他读书读至半夜三更,他也不是不做工夫,不是不做事。道问学不但是读书,做事也包括在内。易简不从知识讲,无论形式的知识或是经验的知识,从这些地方讲都很复杂。从道德实践的第一义讲易简。“易简”不是归纳的问题。

圣人也只能先验地知道超越的原则,不能经验地知道天下一切事。名物度数、技术性的知识要靠道问学。德性的第一义不决定于知识。有人说陆象山是归纳,朱子是演绎,那是望文生义,似是而非,瞎比附。陆象山鹅湖之会诗有两句:“易简工夫终久大,支离事业竟浮沉。”这种“易简”当然不是几何学的问题,也不是形而上学的问题。这句话是对着朱子说的。朱子听到这首诗大为失色,很不高兴。三年之后朱子和诗,其中两句:“旧学商量加邃密,新知培养转深沉。”温故知新,这表示朱子是渐教的路。朱子的和诗也很好,代表朱子那种型态。所以,人一定要有两种精神:一种是陆象山的精神;一种是朱子的精神。一定要两面。

所以,我也有两句话,两句格言:“见道尊孟轲,为学法荀卿。”陆象山是孟子的精神。为学法荀卿就是我们也要有朱子的精神。见道是见道,为学是为学,不能混淆。当然要充分实现我的德性,我需要各种知识,跟佛教所说菩萨道一样,菩萨道各种知识都要知道,增加自己的能力,才能扩大影响。我的知识多了,我的德性更能充分实现嘛!这没有问题。但是轻重、本末要分清,主从要分清,见道是主,为学是从。光说教不成,要把道理讲清楚。

西方人一个概念,一个道理说得很清楚。康德似乎读过孟子,受孟子影响,大体观念跟孟子一样。也可以是康德自发想到的,两句话就把易简的问题说清楚了。康德在《道德底形上学之基本原则·分析部》讲到意志自律(autonomy of will)与意志他律(heteronomy of will),意志自律就是易简啦。我看到这里高兴得很。当年陆象山没有讲清楚。讲道德只能讲意志的自律,不能讲意志的他律。意志自律是讲的意志自由,如果我们的意志不自由,由其他的东西决定,那是他律。意志自律才有真正的道德法则。

### 第三讲 道德与知识，自律与他律，易简 与支离

在柏拉图的系统，拿什么决定善？柏拉图拿 being 决定 good。依柏拉图，最高的 being 是最高善。天地万物所以为好是分得那个最高善，桌子粉笔所以有相对圆满是分得最高善的。粉笔的 being 是圆满，具体的粉笔不圆满。几何学的圆才圆满，现实中的圆都不圆满。最高善是众理之理(idea of ideas)。以最高善决定善还是他律，朱夫子的系统有这个嫌疑。柏拉图以 being 决定善，朱子的型态跟柏拉图相类，当然二者说法有不同，柏拉图的理念是多数，但二者型态相同。所以我说朱子是他律，当然有人不服，但这不能争的。

还有基督教的讲法，就是上帝决定我们的道德，上帝决定善。这是宗教家的讲法，这种讲法也属于他律。康德对基督教很不客气的，所以基督教讨厌他。

还有以幸福决定善，也是他律。

从 being 决定善仍然是他律，虽然它比上帝决定善、幸福决定善的讲法为好。上帝决定善、幸福决定善更糟糕。真正属于善的决定，是意志自由的自律。除意志的自律，没有其他的条件，这个才是真正的 moral law，moral law 就从这里出。所以，真正的意志自律才有道德法则，有道德法则，你才懂得什么是 duty。所以，中国人讲义务，从孟子讲就是“分”啦，“分定”呀，分定不容己啦。孟子说：“仁义礼智根于心”，“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也”（《孟子·尽心上》）。照儒家讲，这个 duty 是我们的心所决定，我们的性所决定。夭寿不贰，义不容辞，这就是你的本分，也就是你的义务。duty 译作“本务”、“本分”都可以。所以，康德的意志自律与孟子的思想完全一样，没有超过孟子。康德分析得很清楚，一个一个的问题，一个一个概念来。那么，你懂得这个自律的时候，在意志自律的原则下很简单很容易，普通理解下也很容易知道什么应该做，什么不应该做。没有知识的人也知道当该做什么，不当该做什么。现在科学的知识很多，专家很多，但专家知识越多越坏，专家最没有道德。康德说，最通常的理解也能毫不迟疑地辨别什么是好，什么是坏。良知决定，哪里需要多少知识呢？需要许多知识，哪不成了他律了吗？在意志他律下，你想看出什么事应作很难，而且需要很多关于世界的知识。假如我们的道德行为需要知识指导，需要依靠知识决定，那么一定很困难。一定要落在他

律,那不是真正道德,不纯粹。康德这么一说就没有争论了,这个就是易简呀。它只在这个地方易简呀。我们并不是否认科学知识,科学知识还是要有,但只是附属条件。

当然要扩大你的道德,也要有知识,但那是第二义,不是第一义。第一义孟子把握住了,陆象山把握住了。从第一义这个地方讲易简,所以,陆象山说:“易简工夫终久大。”陆象山讲简易,因为他讲的是内圣之学,成德之学。成德之学就基本智慧讲,当然讲易简呀!这是创造原则,跟乾知大始一样,是一个创造原则,它达到本源呀!这就叫见道。你不见道,就啰哩啰嗦。朱子当然有那么一个倾向,就是拿 being 决定善,拿知识决定道德,所以,他看重道问学。这个地方你懂得的话,你很容易分开道德与知识。康德两句话不就是作出区分了吗?这是必然的,没有别的说法,不能说我换一个说法也可以。这个地方没有可争论的。你可以说,这个地方朱子的 being 不是柏拉图那个 Idea,因为柏拉图的理念是多。朱夫子的 being 最后是太极,柏拉图是理型,朱子与柏拉图在这个地方是不同。但朱子的太极还是 ontological being,你这个太极是理,还是一个 ontological being。你那个理决定我们的心,所以这个时候心理是二。太极是理,还是客观的,朱子并不说心是理。所以王阳明批评朱子析心理为二。在这个意义上讲,朱子就是知识决定善,尽管他那个知识是知道 being,通过知识达到太极。所以,朱子在德性与知识这个地方有纠缠。

陆象山、王阳明根据孟子下来都说心就是理呀!依孟子、陆象山说,心是理,不是说心合理,本心自己决定方向,本心就是理。并不是说心开始是中性的,经过修养工夫合理,那是心合理,是朱子的意思。心合理是朱子的意思,心通过实践工夫合那个理,合理就是道心,不合理就是人心。依朱子的说法,心也可以合理,也可以不合理呀。如何使心合理呢?通过涵养察识,通过格物这些工夫啦。心合理不是说你的本心就是理呀。但孟子不是这个意思,不是说心去合那个理。孟子说心就是理,“心即理”是断定语。康德说意志自律,不是意志合那个理,是意志本身就发出理。

孟子所说本心就是理,本心就是性,并不是说本心去合一个客观的理。陆象山、王阳明都是这样讲。所以没有其他讲法,其他的讲法都不对的。这样说来,你才能对朱子有恰当的解释,道德与知识才不纠缠在一起。在这个地方讲简易,但并不否定知识,并不否定见闻呀。名物度数圣人也不能不知道,圣人也要学呀。我今天讲这个意思很重要,引康德的话说就很容易懂,不起争辩。在中国朱陆异同里面就起争辩,麻烦得很,一提起这个问题就使人害怕。

这是中国哲学思想史中特有的一个问题,西方哲学里面没有这种问题。“简单”、“容易”,看起来很普通的一个字,大家时常说的,但在中国思想史上成了一个很大的关键。平常就这样讲,没有一个对照,现在拿康德的话作一个对照,就能把



它确定地说清楚。简易平常不成一个问题,西方哲学方面,这个不成问题呀,这个地方你可以看出来,中国思想有特殊性。看起来许多问题都差不多,讲什么本体论、宇宙论、知识论,从大方面讲大家差不多的,但有些注意的问题很特别,这个要弄明白。譬如我上次讲的各方面的分别,你们要想一想,消化一下,写成文章。这需要简别的。

譬如说,几何学开始也是从几个观念,也很简单呀,也是从简单开始,它那个地方为什么不出问题呢?亚里士多德从物理学再推进一步讲更基本的原则,亚里士多德称之为第一原则,第一原则也很简易呀,为什么那个地方不出问题呢?为什么中国讲易简这个问题,永远争论不休呢?这是一个很难的问题呢?还是其中有纠缠呢?这是一个很重要的问题。所以我最后引到康德的话,照康德的话就不起争论。

朱陆异同的问题就是易简与支离的问题。

## 第四讲 三极之道(《系辞·上传》第二章)

《周易·系辞·上传》头一章的重要观念我们讲了,下两章在讲经文的时候也讲过了。所以我在这里只简单地读一遍。

圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶。刚柔相推而生变化。是故吉凶者,失得之象也。悔吝者,忧虞之象也。变化者,进退之象也。刚柔者,昼夜之象也。六爻之动,三极之道也。是故,君子所居而安者,易之序也。所乐而玩者,爻之辞也。是故,君子居则观其象而玩其辞。动则观其变而玩其占。是以自天祐之,吉无不利。(《周易·系辞·上传》第二章)

这一章解释设卦观象的方法。其中有一句:“六爻之动,三极之道也。”这个“六爻”指乾卦讲。

“三极之道”就是天、地、人,也叫做“三才”。天、地、人三极。《中庸》说:“参天地,赞化育。”就是照“三极”说的。人参于天地之间而成第三者也。所谓三位一体,三位一体可以到处应用,不限于基督教。基督教讲圣父、圣子、圣灵是“三的原则”的一个例子。老子也讲一、二、三。老子说:“道生一,一生二,二生三。”是最形式化的讲法,也就是最哲学化的讲法。儒家讲天、地、人三才,这代表儒家的人文主义精神,重视人,重视人的地位。

成一个极就是成一个最后者。这个极不是两极化的极。说天地是两极。但当说天、地、人三极,“极”就是最后者。所以能成最后者是因着道。人成一极因为人道,人道决定人成一极。天也是因着它是道才能成极,苍苍之天不能成极。三极是一,不是有三个极。

《说卦传》云:“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”柔与刚跟阴与阳差不多,都是从气方面讲。我们也可以从德言:天之道是乾与健。《中庸》所谓“高明配天”,说到高明就是天道。地之道是坤与顺。《中庸》讲“博厚配地”,坤顺博厚就是地之道。立人之道是仁与义,所以孟子说:“仁者人也,合而言之,道也。”仁就是人,仁就是人之为人之道呀。仁、义、礼、智简单说是四个,其

实德无穷无尽。

“三极”不是有三个道，同一道有三种形态，同一个道有三个不同的表现。应这样了解“三极”。还有另一种讲法，就是：人极、太极、皇极。这也是人文主义精神，着重人的地位。天地没有人参加进去，天地是荒凉的。非要人参加进去，宇宙才有秩序，所以说：“天地变化，草木蕃。”人这一极很重要。太极呢？太极是形而上学的讲，统天地万物整个人生宇宙而找最根本的圆满就是太极。人极就是太极在人里面表现，并没有另一个道呀。皇极呢？皇极就是政治。人极是个人修养，也可以说是主观地讲。皇极是客观地讲，在这个地方公共的事情就叫做客观，处理这种客观的事情就需要政治，政治的基本就是政治的基本原则。政治领袖以前是君，所以谓之皇极。皇极也就是王道。

人极、太极、皇极是同一个道，是同一个道的不同表现。太极形而上学的意义重，人极是主观实践，也可以说是太极之理就在我们个人的道德实践里面表现。皇极呢，就是在政治原则下作客观表现。所讲这些都是从《易传》下来，这个地方讲天、地、人三才，其实天地包括在太极里面，你也可以说皇极也包括在人极里面。

三极就是儒家的道德理想主义。

## 第五讲 幽明终始生死鬼神

### (《系辞·上传》第三、四章)

象者，言乎象者也；爻者，言乎变者也。吉凶者，言乎其失得也；悔吝者，言乎其小疵也；无咎者，善补过也。是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辩吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之。(《周易·系辞·上传》第三章)

这一章也是解释设卦观象的程式，读过去就成了。你只要看一卦，六爻从头到尾读一遍，这些统统都懂了。

“象”作卦象讲。

“齐小大者存乎卦”，小大指什么讲呢？这个很难确定。朱子注：“小，谓阴；大，谓阳。”这没有什么道理。照我说，小大就卦体言，这一卦的整体判断这一卦的特质，就卦体的特性笼统说小大。乾、坤、复、咸、恒都是大卦，大卦说的道理正大，有普遍性。

“忧悔吝者存乎介”，介：耿介、耿直。另有解孤介、孤独。也有解微小端绪的意思。一件事要从微小的地方看到。朱子注有这个意思。朱子注：“介，谓辨别之端，盖善恶已动而未形之时也。”依朱子的讲法，这个介就相当“幾”的意思。

经典中一些普通字很简单，确定的意义、恰当的意义很难，随便乱讲没有意思。

“震无咎者存乎悔”，“震”当动讲。震不一定就震卦讲。能悔就可以无咎。假定做错事不知懊悔，那是一错到底。

下面第四章是发挥道理，这章重要啦。这章主要观念是：幽明、终始、生死、鬼神，最后是神、易这两个观念。这些合起来就是《易》里面所要表现的道理。你说它是宇宙论的呢，它同时是道德论；你说它是道德论，它同时也含有 cosmological 的意思、ontological 的意思。所以整个人生宇宙的道理都包括在这几个观念里。这是儒家的看法，跟佛教了生了死不很相同，跟基督教向往天国也不同。佛教讲了达，解决生死问题，但它不讲幽明、终始，所以，依佛教看，宇宙人生一切表现出来的现象是如幻如化，一切法因缘生起，缘起性空。儒家不这样看。基督教光想我们的灵魂上天国，耶稣说我的国在天上不在人间，也就是人间和上帝隔开了。这个也不是

儒家的精神。这一章可以区别出来,代表儒家整个谐和系统。

儒家看现实的宇宙有一定的理在里面贯彻,现实的现象有光明在里面,不是如幻如化,缘起性空的。这个现实的社会、人生、宇宙总是有一套一定不易的理在贯彻,也就是说,同时是现实,同时也就是光明的显现。所以,它不是如幻如化,也不是孤零零的我们的灵魂跑到天国就完了。

所以,这一章首句云:“易与天地准,故能弥纶天地之道。”准,相应也。相应,就是配合的意思。能相应才能说准,契合无间就是相应。“易与天地准”就是《易》这部经典与天地相应不违,丝丝入扣。它说“天地”就是整个人生都在内,我们人生宇宙统统在内,这表示是一个宇宙的意义。不像西方孤独地讲,不是孤立的单方面的形上学的讲,不是离开人单讲天地的那个自然世界。

“故能弥纶天地之道。”弥,充满的意思。纶,交织的意思。中国造字很有意思。纶、伦、论都代表脉络、关系、秩序、条理。《易》的道理充满、浸透天地之道。丝丝入扣,渗透到具体的事物里面去,就是浸透;到处如此,没有漏掉,就是充满。这种灵感很美的。西方哲学使我们的生命在抽象中,抽象容易使生命破裂,支离破裂这不是弥纶天地之道。

“仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。”在仰观俯察中就可以知幽明呀。《易》讲幽明,不讲有无,所以后来张横渠说:“大易不言有无,言有无,诸子之陋也。”(《正蒙·大易篇》)道家老子、庄子讲有无,到佛教传到中国来以后讲空有。有无,或空有这些概念是很枯燥的概念,太理智化。讲幽明呀,很润泽,很具体,动态的。所以《易》讲幽明,不讲有无。我们平常有就是有,有就是 being。无就是无,无就是 non-being。西方的讲法更干燥,抽象的概念。

幽明不从抽象的概念去了解它,从仰观俯察去把握它。所以说:“仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。”这个宇宙是阴阳动态变化的宇宙。这个地方是明,那个地方是幽,幽明不是有无。明是显出来,但它又不停在这地方,幽是不显出来,但又不是无。这样讲就不必害怕了,不必害怕生死了。不必像佛教那样天天讲生死。

“幽明之故。”幽之故就在明那里,明之故就在幽那里。它是起波浪的,世界就是如此。这就是知幽明之故。假定你知幽明之故以后,那么,“原始反终,故知死生之说。”“反”当该是“要”,“原始反终”就是“原始要终”,我们只能说返始,不能说返终呀。了解终始就了解死生。所以儒家讲终始,不讲死生。这我以前讲过了,乾坤就是终始呀。

下面说“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”

“精气为物。”任何个体都是由精气和合而成,有精有气,和合成一个个体物。在《易传》里面,这个就表示“神之伸也”。此如说“乾道变化,各正性命。”有一个

道理实现它的存在。所以,有存在的地方,就是光明的显现。这个光明的显现,在《易传》,成个体物就是“神之伸”。神之伸展呀,这叫明。没有存在的时候就归于幽。你存在,你在这个地方,《易传》不但看作你在这个地方,它看作一个光明的显现,你的存在就是一个光明的力量。光明的力量一伸展就有呀,缩回来就没有了。所以说“精气为物”,这表示神之伸展。个体存在,不但你的身体存在,也是光明的显现。神者伸也,伸就成个 being。鬼者归也,归就没有了,但归不是真正的无呀。这是《易传》的意思,鬼神相对而言。

“精气为物”下一句就是“游魂为变”。“精气为物”讲神,精气结合成个体物,所以它有魂有魄。魂从 soul、mind 讲;魄从身体讲。魂魄为一,成一个个体,是一个存在。游魂,就是魂跟魄分开。照苏格拉底的看法,灵魂跟身体分开不是坏事,灵魂不受肉体束缚,解脱了,这个灵魂就干净,灵魂离开肉体,它不是破灭呀,它仍然独立自存。这是苏格拉底的看法,儒家不这样看。照儒家的看法,魂魄合一,精气和合成一个个体,他就是光明的显现。这是对我们的身体有所肯定,是乐观的看法。它是神的伸展,有神的伸展才有精气和合呀。这样一来,存在而有魄,儒家肯定 body,魂魄合一才有个体物。

那么,“游魂”就是魂脱离魄,这个魂没有寄托处。儒家不像苏格拉底那样想,以为魂解脱了更好。依儒家的看法,魂无寄托处成游魂,游魂很可怜的。犹太人没有国家的时候,是游荡分子,是个体的游魂,现在有国家了,有以色列。我们现在也成了个体的游魂,魂游荡了,魂游荡了就是魂没有寄托处。反过来说,魄没有魂主宰它,魄成了死物质,你这个魄就降落了,魄降落了就成了个行尸走肉了。“游魂为变”什么意思呢?就是说魂游荡,魄下降。这个就讲鬼,所以“鬼者归也”。“鬼者归也”就指魄下降。“游魂为变”就是魂与魄分开。所以,以前的人说:“神者伸也,鬼者归也。”还有另一个说法,就是鬼神以阴阳言。中国人承认鬼神呀,但鬼神不能永远存在,但它也不是完全消灭没有了。鬼神以阴阳二气了解,中国思想没有个体灵魂这个意思。西方灵魂不灭,灵魂永远存在。中国人不这样想。个体可以解消,但鬼神不是解消,是归到阴阳气化的大流中去。这就是张横渠所谓“聚散”呀。聚,个体形成就是聚,个体一解消就是散。散,不是个体一解散便什么也没有呀,它归到气化之大流中去。王船山解释张横渠的意思,就说“大来大往”。大来,就是从宇宙阴阳之化而来。大往,就是归到那大流中去。从宇宙生化的行程看,不能讲有,也不能讲无,讲有无,讲空有根本没有意思。从 cosmological becoming process 看,只能讲幽明。所以《易》只讲幽明,不讲有无。从宇宙行程看,无所谓有,也无所谓无,它是个充满。

聚散就个体讲。就 cosmological becoming process 讲,无所谓聚散,它是一个整一。聚散是它的种种形态,也可以说是一些小波浪。所以张横渠说聚散是客形。

这个“客”不是客观的意思，是暂时的意思，就像旅馆的住客一样，暂时的。王船山很欣赏这个意思，所以王船山说“大来大往”。从幽明、终始讲到鬼神，从鬼神你就可以了解死生了。儒家知道这是大来大往。所以，张横渠还有一句话：“死而不亡。”假如不在宇宙生成的行程中，个体只就一个个体看，一个个体死了就死了。但看作一个宇宙阴阳气化的行程，在这个行程中，有聚有散，客形变了不是什么也没有，因此说“死而不亡”。当然客形是变了，但客形变了不是什么也没有，所以你能了解“死而不亡”，你就能了解死生问题。横渠完全是从《易传》来，北宋时期首先根据《易传》讲儒家的学问的就是张横渠。

“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”精气和合就是物。魂离开魄就叫变，变就是转变，转化形态的意思。知道这个道理就知道鬼神的情状。情是实的意思，就是你能够了解鬼神之实。

“与天地相似，故不违。”“相似”有两讲法：一、相应；二、相续而来。易与天地之道相应相继。就是说我这个道理根据天理而来，不是凭空杜撰。所以这里面的道理没有什么诡谲怪异的地方，都是自然之理。天理自然如此。没有什么这样一个系统，那样一个系统。假定有这样一个系统，那样一个系统，你这样说，我不一定那样说，也可以这样，也可以那样，那么就违了。这个“易理”没有说可以这样，可以那样，没有这个变化，没有这个交替变化。所以，与天地相似而不违。圣人作易，这个智慧是不得了的智慧，最具洞见。

“知周乎万物而道济天下。”“济”当成济讲，“道济天下”就是道成济天下。“周乎万物”是承上“弥纶天地之道”讲，不是拿什么理论来统治天下呀。这个与天地相应的自然之道，顺着自然之道成济天下，所以没有过的。过，过去、过错的意思，或是超过、越过的意思。这个“过”也不是了不起的严重的过错，这种过错也由于超过、越过。所以，“故不过”就是无过无不及。它不超过，也没有不及，这就是相应，丝丝入扣。

“旁行而不流。”旁行，朱注：“旁行者，行权之知也。”常行呀，就是经常的行动，经常的行动有时也可以行权，拿这个“权”来解释这个“旁”。朱子的意思不能算错，但不太恰当。旁行就是岔出去了，偏出去就是旁行，很容易一往不返。所以不要随便岔出去，要中行。岔出去呀，很容易令我们一往不返，永远岔出去了。所以，我们常要人戒慎，不要随便讲这个权，也不要随便往外岔出去，要中行，不要说我图个方便，岔出去，你这一岔出去就完了。所以，圣人可以旁行，但他生命提得住。生命提得住，他有中行作承担，所以中行也好，旁行也好。“流”是什么意思呢？流者，逐流不返，就是一往不返，回不来了。“不流”就是不“逐流不返”。圣人这个智慧虽然旁行，但他不流，他能把握住，不会逐流不返。他旁行而不流，就是他既中行而不呆滞，他不呆板，他能四通八达，圆融无碍，这是最高境界。这样一来，这个旁

行正能帮助你四通八达。假如旁行而流就坏了,成了堕落。但没有旁行,光守中行,那是固执不通。所以,固执不通不好,太通呀,也不好。这里有一个最高的本事呀。

“安土敦乎仁,故能爱。”所以儒家讲仁这个观念,孔子就说:“仁者乐山,智者乐水。”(《论语》)仁者为什么乐山,山是安定呀。水是动荡呀。有土才能安,不能离开土。现在这个时代,不管你是海洋国家,还是大陆国家,统统没有土的,就是没有安呀。大陆国家有土,但有土不知道利用土,天天在天翻地覆挖那个土,把土挖成坑。所以这个时代的人没有土,不能安。香港这个地方对小孩不利,他没有土呀,他的生命不成,聪明才智发不出来的,出小聪明的人可以,真正的人才出不来的。真正的人才从乡间出。我一生二十多年在乡间,它使你生命结实、健康,头脑也简单、单纯。漫山遍野去跑,这个原始的生命呀。现在的人就是失去这个原始性,你们都成熟得太早。

有土,生命才能滋润,安土才能敦厚。没有安土,你那个仁也不敦笃。你就是表现那个仁,你的表现也不敦厚,也不笃实。“敦”是动词,敦笃这个仁道。所以说:“仁者乐山。”不要说了不起的圣人:孔子、耶稣、释迦牟尼佛,乡间的农人就是真正的圣人,在他们看,你们那些大教授、生意人通通是坏人,思想不干净。乡间农人头脑最单纯,所谓简易啦,他们取简易原理,真心诚意。他们不会骗人、耍花样。一个县找不出一两个出花样骗人的。不像我们现代人出花样骗人,搞神经战。他们的道德当然比我们现代人高。跟他们相处在一起,你不感觉什么,那些农民呀,没有知识,又愚蠢又保守,你讨厌他。事实上,你想一想,你总比不过他们。我现在怀念我的家乡就是这个道理。

“安土敦乎仁”才真能表现仁德之爱人呀,仁德主要是爱人呀,这样讲很具体。“安土敦乎仁,故能爱。”这句话有深刻的意义。耶稣讲 universal love,那个讲法当然很壮烈,很高,但是不具体。还有墨子讲的兼爱也不具体,就是不“安土敦乎仁”。那种爱对人的生命没有润泽的作用。孔子讲的“仁”对人的生命有润泽作用,你看他讲得很平实、浅易,其实“极高明而道中庸”,你说他浅易,他又很浅易,你说他不浅易,他也不浅易,通天通地。你凭空讲 universal love,你无根呀,基督教讲 universal love,这是根据上帝来啦。上帝对世界的爱当然是 universal love,但人的爱不能跟上帝一样。墨子讲兼爱是根据天志,都是抽象的。耶稣讲普遍的爱,墨子讲兼爱,都是抽象的,不如儒家讲差等,亲亲而仁民,仁民而爱物。抽象地讲就干枯,因为干枯,看起来很高,实际不能爱。所以,你们常鄙视我们自己的孔圣人,其实,还是只有我们自己的圣人能够保住你的生命呀。“安土敦乎仁,故能爱。”说出这种话的人都有深刻洞见,真是生活上有体验呀。我们这些人平常写些大文章,有几个人能说出这种话,既简单又明了。说出这种话谈何容易呢!



“知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧，安土敦乎仁，故能爱。”儒家这种道德观既是 cosmological becoming process，同时也是 humanity。一整套合起来就是一个幽明、终始、死生、鬼神之情状。

“范围天地之化而不过”。依程明道，“范围”就是一个模，就是天地一个模套出来。那是程明道的讲法，不太妥当的。“范围天地之化而不过”根据“易与天地准，故能弥纶天地之道”的意思来。“弥纶”就是范围的意思。弥纶是浸透到内部作具体的表现，无所不包，无处不到。范围跟弥纶相对，弥纶是内在的，内容的，范围有超越的意思。范围根据“准”相应而来。一个是内在的，或说是内容的；一个是超越的，或说是外延的。道能把天地之化范围得住，这就是超越，虽然超越但不过。西方的上帝也超越，但过。易道范围天地之化而不过，外延地讲它能把天地之化的范围全部都笼罩在里面，也不过，也无不及，所以相应。这个地方，“范围”根据上面的“弥纶”来，“范围”跟“弥纶”是一个意思，所以超越而不过。弥纶是内在，也是超越，内在而超越，超越就是范围，它超越但不过，因此超越而内在，两个意思是一个意思。内在而超越，超越而内在，这就是儒家的精神。上帝也是范围天地之化呀，他也高高在上，一切不能离开上帝，但他过，他超越而过。

“曲成万物而不遗”正好呼应上一句“弥纶天地之道”。“由成万物”它就内在于万事万物里面，顺着万事万物的曲曲折折而每一个都能曲成，成就每一物而不遗漏。你以为“范围天地之化而不过”是笼统地说，笼统地说的时候，有些细微的地方不能曲尽，有漏掉了的。但这个道不如此，道从其广大方面说，它范围天地之化而不过；从内在方面讲，它曲成万物而不遗，没有一个遗漏。“曲成”，就是顺着各式各样的事物而成就之。

“通乎昼夜之道而知。”这个知是整全的，不偏于白天，也不偏于晚上。“知”是贯通地知，不是抽象地知，也不是拿抽象的原则概念去知。它是具体的，既具体而又有通乎昼夜之道。“通乎昼夜之道”是举例呀，通乎终始，通乎死生，通乎鬼神都可以呀。这是神智呀！圣人这种智慧显然就是康德说的智的直觉，只有智的直觉才能既具体而又能通乎昼夜之道。这当然很高，这种智的直觉究竟有没有呢？康德说我们人没有这种直觉。但中国人承认这个。

最后以“神无方而易无体”作结。这个道之所以为道就是神，这个神的作用表现在外面就是使万物变化。拿神象征道，这个道不是一个抽象的理，这道有具体的妙用。下面《说卦传》就说：“神也者，妙万物而为言者也。”神是一个妙用，这个神作本体看，不是鬼神之神。因为是妙用，所以无方所。无方所就是没有时间性，没有空间性。无方所才妙，妙是无限的妙用。所以中国人通过无限妙用来了解这个神，不像西方宗教通过“人格神”讲神，就是通过 entity 了解神。《易传》通过 function（作用、功能），而不通过 entity 了解神。妙用不是 entity，是 function，function 是

作用、功能。这是中西方思想形态不同的地方。所以说“神无方而易无体”。

神表现在具体现象里面的变化就是易,既然是易就无体。无体这个体当个什么讲呢?不能说易无本体。当然,becoming 本身就是本体,这可以是一个观念,西方哲学里就有讲这个的,易不就是 becoming 吗? becoming 就是本体,那是另一种讲法呀。“易无体”这个体是空间性,不是本体的体。有定体就不是变,既然说变就无定体。所以说“易无体”。

## 第六讲 即用见体(《系辞·上传》第五章)

“一阴一阳之谓道”(《系辞·上传》第五章)这句话是“即用见体”的意思。道是不可见的,阴阳是用,就着用以见体,通过用了解这个道,并不是说阴阳就是道呀。但是,道也不能离开阴阳,空挂在那里。“一阴一阳之谓道”这句话是指点语,不是定义语呀。指点就是教我们如何来了解道,这句话不是定义呀。阴了又阳,阳了又阴,这样连续下去才能见出道。如果停在阴这里,或是停在阳那里,都不能见道呀。照朱子讲,“一阴一阳之谓道”就是阴了又阳,阳了又阴,这样才可以连续下去。所以朱子说:阴阳是气,就像门有两个作用,一个是开,一个是阖。一开一阖动态才显出来,一阴一阳就是动态,就在动态的过程里显示道。所以“一阴一阳之谓道”这句话是指点语。中国的典籍里,“之谓”、“谓之”大体都不是定义。

朱夫子很重视这个“一”,有这个“一”字就能成一个过程,在过程中就可以显示出一个道来。这是总起来说。朱夫子还说“所以阴阳是道”。“阴阳是气,所以阴阳是道。”“阴阳是气”是静态地说,“所以阴阳是道”是动态地说。朱子这个体会不错,大体能表示儒家的意思。王弼的注不成呀,王弼那个注很古怪,很特别的。你研究思想史总要注意到这个,你要看看魏晋人王弼如何讲这句话。他的讲法当然不合《易经》的意思,但他可以代表那时候的一种想法,那是依据道家老子的思想。这点我在《才性与玄理》一书中详细讨论了。

“继之者善也。”“之”代表道。能够把道继续下来,不要到我这里断绝了。所以,儒家讲生生不息。能够继续下去,这个就是善,这个善的意义不是 moral definition,是 cosmological definition。这个善不是道德的规定,不是从孟子的道德的立场规定的善的意义。当然,凡说善都有道德的意义呀,但这个是从“一阴一阳之谓道”讲,这是宇宙论意义,不是 moral approach。

“成之者性也。”这个“之”也是代表道。《十三经注疏》里,“之”代表道。能够把这个道完成而充分体现在我们个人的生命里,这个就是性的能力。这句话类比《中庸》:“率性之谓道。”这个“率”当顺讲。你能顺着你的性,这个就是道。道本来是显客观意义,笼统地讲这是一个形而上学的讲法。这个讲法不能算错,《十三经注疏》里,孔颖达是这样讲的。不过宋儒大体都不采取这个方式讲,这个代表两

种心态啦。依我看,照孔颖达的注疏合《易传》原意。下面接着就说:“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智。百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”顺着我们性体而行就能体现仁、智,仁、智都是我们性体的内容。但表现我们的性体也有差别,不能把你的性体圆满充尽无漏地表现出来。所以,通过性表现道也只表现一部分,每个人表现性表现一部分,不能把道的全体全部朗现出来。所以说:“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智。”仁、智都属于性呀,都是性的内容呀。可是假定你这个人比较偏于表现仁这方面多一点呢,我们说你这个人就是仁者,就是说你这个人的性情较容易表现仁这个 virtue。你偏于表现这方面呢,那方面就差一点了。所以仁者顺着我的性表现的内容,就是顺着我所表现的仁,我就说道是仁。道固然是仁,但是现实上通过你的性表现仁呀,总有不完备。通过表现性体而表现道时常有所偏,假定你表现智的方面充分一点,那么我们就说你这个人就是智者,智者当然也可以表现道呀,所以智者就说道就是智。假如你这个人偏于表现义方面,你就说道是义。假如你这个人偏于表现礼呢,也可以说道就是礼。这不能算错。“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智。”这只是说仁者、智者,还有说义的,礼的啦。至于一般老百姓,是“百姓日用而不知”。

每天二十四小时,不管你自觉不自觉,道都在日常应用中。但是仁者可以自觉到从仁这方面表现,智者可以自觉到从智这方面表现,老百姓完全不自觉,不自觉不是没有道呀。仁者是一部分表现,智者是一部分表现,还有老百姓日用而不知,完全不自觉。所以说:“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智。百姓日用而不知,君子之道鲜矣。”一个时代能表现道谈何容易呢?一个时代能实现一点真理,表现一点光明呀难上又难。

“成之者性也。”能完成我们的道就是性,性负有这个责任。这是根据《十三经注疏》的讲法,这个讲法类比《中庸》“率性之谓道”。宋儒是另一种讲法,宋儒类比“天命之谓性”来了解“成之者性也”。“天命之谓性”这是说性的存有义,“率性之谓道”那就是说性的实践义。这个分际要清楚。顺着性而行,一方面性体显现,同时,通过性体的显现,道就显现,这不是讲实践吗?所以“率性之谓道”是实践义。

道“显诸仁,藏诸用”。所以即用见体。道不是空的。显诸仁就是显诸智,显诸义,显诸礼。不过儒家以仁为总纲,仁是生道,所以道显诸于仁。道是宇宙论的讲法,道无心而成化,也叫做“天地无心而成化”,就是云行雨施,品物流形。所以,道不与圣人同忧患。圣人法天,但是圣人不同于天呀!圣人法道,但是圣人不同于道,圣人并不就是道呀!圣人是具体的生命,道在他这里表现,道在圣人处表现呀!所以,圣人有心,圣人有忧患。有忧患才有悲悯,圣人悲天悯人呀。

儒家讲天、地、人三极,圣人代表人这一极。圣人有忧患有悲悯才能参天地赞

化育。这是儒家立场,儒家的立场跟道家不同。老子说:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”(《道德经》)“天地不仁以万物为刍狗”也不一定说天地很残酷,他是说天地是自然的,无所谓仁,也无所谓不仁,它自然,它不一定表现仁。“圣人不仁以百姓为刍狗。”这句话就不好了。当然你也可以对这句话作同情的了解,就是说圣人也是自然的。但圣人有忧患呀!所以,《易传》说:“鼓万物而不与圣人同忧。”这句话说得很好,到老子的说法就差一点。

《易传》讲易,什么是易呢?“生生之谓易”就是生生不息。

“阴阳不测之谓神”这句话也是指点语,即用见体。这句话不是定义语。

## 第七讲 诚神寂感(《系辞·上传》第九、十章)

《周易·系辞·上传》第九章这些句子表象宇宙的开发变化,是宇宙的展开。这是一套 symbolism,讲哲学的时候你可以不用这一套来表象。表象宇宙的开发变化,表面看也是宇宙论的(cosmological)展开,可是你看这一章最后一句话:“子曰:‘知变化者,其知神之所为乎。’”就是说,这个宇宙不管表面上怎么开发变化,它后面总有一个神。所以说,你知道变化就知道神的作为,这些表面的变化都是一个神体在后面运用。所以,当我们表象宇宙的开发的时候是 cosmology,当我们说一个神体在后面运用以成其变化,这个是 ontology。当然这样了解,这是 ontological understanding。我们前面讲的道理,包括易简,统统是 ontological being 作主。ontological being 作主就涵着一个宇宙论的行程(cosmological process)。ontological being,性之体、实有啦,它一定要指出一个体来,一定要指出一个实有。“知变化者,其知神之所为乎。”这句就是 ontological being 通着 cosmological process 为一而说的。光看宇宙的变化没有多大意思。

《系辞传》上篇意义丰富,下篇就简单一点。

“易,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此。”这个是宋儒最喜欢讲的。宋儒讲寂感,从周濂溪开始就讲这个观念,一直贯通宋明儒全体。“易无思也,无为也”句中这个“易”不是指易道讲,是照《易经》中占卜说的。当然照道讲也可以,上天之载无声无臭嘛。可是这个地方这个“易”字照占卜说,用什么占卜呢?用蓍草或者龟甲,蓍草、龟甲摆在这里,从蓍草、龟甲这个地方看,它无思无为,它本身没有思想,没有作为。可是你借用它来占卜,你要诚,你诚,它就对你有感应。从占卜说的无思无为来显出道理。诚则灵,一感应就能通天下的事。“故”当实讲,就是故事、事情。你诚,天下的事情都能告诉你,一通全通。神才能有这个情况,身体上不能说感而遂通,不能说一通全通。拿“神”作宇宙本体,它妙运万物,使万物有变化。所以,《说卦传》说:“神也者,妙万物而为言者也。”就是神作一个本体,它在背后作运用才能起宇宙的变化。“妙”是动词。

“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与

于此。”“神”这个观念是从占卜知幾这个地方出来,但从占卜知幾启发出来的这个神呀,一定要通过诚,要诚心诚意问,游戏的态度就不灵。诚则灵,这表示说这个地方所说的神呀,作为宇宙万物的本体的这个诚呀,一定要从我们的道德性上显。这个神以德言,不是鬼神那个神。鬼神的那个神以气言,不能作本体呀。所以这个“神”字有两种讲法,一个从德讲,一个从气讲。从德方面讲,就是一个 metaphysical reality,就是所谓 ontological being。

“圣人之所以极深而研幾”幾是在后面,刚发动的时候,还没有表现出来。我们看见的是已经表现出来,表现出来就是势了,表面上所看的是势,不是幾,大势已成就没有办法了。幾是一个深微的观念,所以说“极深而研幾”。看到内部才能研幾,成天下的大事情,或者发动一个大事情,你只能从幾着手,幾那个地方把握得住,才能成大事。在幾那个地方,要是坏的,你要觉察呀,你马上把它化掉,你等它表现出来再去化掉它,那就困难了。势发展到完成了,那就麻烦了,那时候,圣人也没有办法,耶稣也没有办法,释迦牟尼佛也没有办法。所以说“一叶知秋”,一叶知秋就是知幾呀。中国人以人生智慧看历史、政治,历史的演变,社会的大事,都是如此。所以,社会上需要深谋远虑的人出来多说几句话,不要顺着社会上一般的人闹哄哄。社会上一般人呀都是顺着势,在势的范围内闹哄哄,社会上有一个什么来推动你一下,你马上就有一个反动,永远在因果链子里面,这样一定要把事情闹坏。所以,随时需要一个人冷静一点,在旁边看一看,深谋远虑啦。不要在因果链子里面转。如此可以对国家社会,或对任何一件事情指导一个方向。需要这种人啦!现在的人谁肯这样呢?都是在因果链里面转。也没有人有这样的智慧,不要说智慧,连这种聪明也没有。所以大家都不甘落后。就是有一点智慧,但有谁肯甘心在旁边冷静一下子呢?都是争着赶热闹,这个赶热闹只有增加天下的事情的坏。所以说:“唯深也,故能通天下之志。唯幾也,故能成天下之务。”(《系辞·上传》第十章)

“唯神也,故不疾而速,不行而至。”(《系辞·上传》第十章)这个“神”从德言。“疾”就是加快。“不疾而速”就是你不要加速,它自然速。神的动,神的感应呀,一感即通,一通通全体。physical moving 要加力量,就是所谓加速啦。牛顿的惯性定律说:静者恒静,动者恒动。假定你不加速的话,没有动静的分别,那个时候,动静是一,这是等速运动,你要加速,非加力量不可啦。但是神呀,它不疾而速,不行而至,它不要经过走,它就能达到。这当然是 paradox,这只有了解“神”是如此呀。这个神就是“神也者,妙万物而为言者也”的那个神。这需要有 metaphysical insight。这些文献要熟读,记在心中,而且要了解它的本义。

“寂然不动,感而遂通。”这个地方说起来虽然是分寂分感,但实际上寂就是感,感就是寂。它那个感就是“不疾而速,不行而至”呀!不疾而速,不行而至”的

这个感好像是动,实际上是静,就是寂然不动。即寂即感,不是分成两面的。有时候,直接说“神”本身,用“寂然不动,感而遂通”这两句话,这是恰当的。但有的时候是借用。譬如朱夫子就常借用这两句话说“心”。这个时候,你就要看朱夫子所说的心是什么意义的心,你要明白朱夫子说这两句话的时候是借用呢,还是这两句话的本义。这个非要熟悉文献不可呀。朱夫子所说的心属于气,属于气就有活动,既然有活动就有不动的时候。不动的时候就是寂,动的时候就是感。如此说来,心就是气也可以应用这两句话,但这是借用,不是这两句话的原义。原初这两句话是说神,不是说气。

神是从德说,不是从气说,不从气说,所以它说这个“神”不疾而速,不行而至。“不行而至”的时候就是说它虽然动而无动,动而无动就是寂啦。但是寂它又不是停在那里,它又是一个活动,所以即寂即感。这个时候,寂感合一(identity)。你也可以说从寂这个地方就可以分析出感来,寂感是个分析命题。但假如你把这句话应用到气上就不同了,从寂然不动就分析不出感来,这就不是分析命题。如果我们用这两句话说良知,这时候是从神说,就合乎这两句话的原义。因为说良知的时候从神说,良知不属于气。王阳明就喜欢用寂感说良知。所以,这些地方就要注意呀。



## 第八讲 成象效法(《系辞·上传》第十一章)

“形乃谓之器。”(《系辞·上传》第十一章)成一个形以后才成一个器物。譬如粉笔成一个器物,跟着来你就可以写黑板。所以,形以后就说器。所以说:“形而下者谓之器。”(《系辞·上传》第十二章)

“形而上者谓之道。”(《系辞·上传》第十二章)道不是个形物,上天之载无声无臭呀!道是看不见摸不着的东西,既然不是个形物,它就是形而上的东西。或者说形以前也可以。说形而上,或者说形以前都不是说它高高在上,挂在空里面,这只代表它是不可看见,无声无臭的这么一个东西,它不同于形物。说形以前也不表示说我昨天没有声没有形,我今天有声有形。这不成呀!说道是形以前,还是表示它本身不是一个形物。无论说形而上,或说形以前,我们了解儒家的精神是即用见体。道也离不开形物啦!所以,“一阴一阳之谓道”我是指点语,即用见体啦!说“即用见体”,但道还是道,道并不是阴阳呀!阴阳可具体看见,道不可看见。“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”这是分解地说,“即用见体”是圆融地说。分解地说,有道有器,有可看见,有不可看见。虽然有可看见的,有不可看见的,有有形的,有无形的,圆融地说,非形者即于形之中见出。这个叫“即用见体”呀!即用见体是儒、释、道共同的思想。道无所不在,即用见体啦,这个道就在形之中呀!你不要以为它是形而上,它就永远高高在上挂在那里。道也在我这里,也在你那里,道无所不在呀!所以下面说:“成象之谓乾,效法之谓坤。”(《系辞·上传》第五章)

天地以形言,乾坤以德言。说天是形,说乾呢,乾就是天的 essence,就是天道。说地是形,说坤呢,坤就是地的 essence,就是地道。“成象之谓乾”在上成天象,这属于乾,天象是健行不息呀!“天行健,君子以自强不息。”(《乾·象传》)地持载万物,地厚重,所以说:“效法之谓坤。”这个句子我们依据朱子的讲法。这个“效法”当一个句子看,就是说:能呈现这法的就是地道。“法”就是物之文理详密。说法也者,就是根据形物这个观念进一步对这个形物加以限制说明。

佛教说“法”,好像是新名词,但这个“法”字就是取“效法”的意思。这个“法”字不是法律的意思。照窥基的解释:“法者,轨持义。”轨者,轨解。一个轨迹,轨

则,轨道。顺着它的轨迹、轨道,顺着它的图解去了解,这叫做轨解。窥基又说:“轨者,轨解,可生物议。”“可生物议”就是可以引发客观的议论。“物议”就是客观的讨论,就是平常所谓舆论。粉笔有粉笔的轨则,所以我们才可以了解它是个粉笔。因为有轨则可以了解,所以大家可以讨论啦。所以,每一个看法,第一个概念有它一定的定义。窥基还说:“持者,任持,不失自性。”这是窥基有名的两句话。坚持住它自己,不丧失它自己的本性。这是“持”的意义。佛教讲无自性,为什么这里讲“不失自性”呢?佛教讲“无自性”是从缘起讲,这是讲性的第一义,讲缘起性空,一定要把自性拉掉。“持者,任持,不失自性。”是就俗谛讲。我们讲任何一个概念,譬如讲粉笔,你把粉笔拆穿了,说到最后它是因缘生起,它是空呀。但照俗谛讲,粉笔当作一个现象,粉笔毕竟是粉笔,粉笔不是一张桌子。粉笔之为粉笔当然有粉笔的轨则,粉笔有粉笔的自性,这个是俗谛说的自性,不是第一义的。第一义的性还是空。说“轨持”是印度的说法,可是译佛教用的那个“法”字还是根据《易传》这个地方转过去的。朱子注说:“法,谓造化之详密可见者。”我们平常只知道法家所说的“法”那个意义,不知道还有《易传》里这个“效法”的法的意义。佛教就取这个意思。

佛教讲的这个“轨持”,在中国以前用“文”字表示。“仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文。”(《系辞·下传》第二章)鸟兽有什么文呢,这个“文”字是客观地说,是说脉络。脉络就是轨持的意思。一切东西错综复杂,聚合起来,有头有尾,譬如画画时有层有次,就叫做文。“观鸟兽之文”,并不是说观孔雀的尾巴很好看呀。“观鸟兽之文。”是观万物,不但是观鸟兽,鸟兽是举例啦。

“是故法象莫大乎天地。”(《系辞·上传》第十一章)法、象是两个 term。在天曰象,在地曰法。“是故法象”,就是说到法和象。“法”代表形物的决定的形相。“是故法象莫大乎天地。”就是说:说到形物的决定的形相,以及天方面的象征的形象,没有大乎天地的。最根源是从天地说。

“变通莫大乎四时”,“变通”可以当一个词,也可当两个词,也可当一个句子。

“县象著明,莫大乎日月。”(《系辞·上传》第十一章)天象具体说就是日月星辰呀。“法象莫大乎天地”是总说,概括地说。“县象著明,莫大乎日月”是限定在天象说。下面接着说:“崇高莫大乎富贵,备物致用,立成器以为天下利,莫大乎圣人。”“备物致用”,就是根据地方面的决定的形象来致用,立成器。这个才是真正的圣人。我们百姓日用而不知。这个就叫做社会传统,这就叫做文化。一个文化是由历史慢慢演变成的啦,当然需要一些杰出的人物创造呀。这个创造不是凭空创造的,都是根据天象地法自然演变成的。圣人根据天象地法制作,这还是三才之道。

“探賈索隐,钩深致远,以定天下之吉凶,成天下之亹亹者,莫大乎蓍龟。”(《系

辞·上传》第十一章)“𪔐”是繁杂细微的意思。把最深的钩出来,能推致到远处。“𪔐𪔐”,诚勉也。“定吉凶”这是属于卜筮方面的事。这个是神秘的事情,所以𪔐隐深远。从神秘方面定吉凶,就要靠着龟,所以说:“莫大乎蓍龟。”蓍是草,龟是甲。

“是故天生神物,圣人则之。天地变化,圣人效之。天垂象,见吉凶。圣人象之。”(《系辞·上传》第十一章)“神物”作什么讲呢?神物就是蓍龟。“天地变化,圣人效之。”这就是上面所言“是故法象莫大乎天地”。“圣人效之”就是圣人法天地,后天而奉天时。“天垂象”,天本身有自己的象,天象垂降到人间来。这属于占星学。“圣人象之”,圣人仰以观于天文,俯以察于地理。这个地方,法、象分说。这个“象”有 principle 的意义,有 category 的意义。“法”从形物讲,是 define form。

“古者庖牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”(《系辞·下传》第二章)伏羲创作八卦也是仰观天象,俯察地法作出来的呀!观天象效地法,画成八卦则“以通神明之德,以类万物之情”。“类”就是分别。“类万物之情”就是分别万物之情。

“象”字有主观地说,有客观地说。主观地说是取象,象者像也,示也。引申说印象,就是我们平常说的 idea。我想它像个什么,我心中就起个观念呀,这就是主观地说的象。“象”客观地说就是天象,象者法也。这个法就是 principle、category,指导我们人类的活动。所以,“法象莫大乎天地”这句话中的“象”是客观地说。《象》曰:“天行健,君子以自强不息。”那个象是主观地说。

下面的句子你们自己看看就可以了,没有什么道理,随便的联想,没有多大的意思。

我说这些,总起来就是这样的意思:在天方面说象,我们说“象”这个观念既不当作文字学里面的日、月看,而当作一个天象看,这个可以给我们人类作一个 principle、category。“远取诸物”、“以类万物之情”那是地法。“法象莫大乎天地”就是说:根据在天之象,在地之法决定我们人事,决定我们人的活动。这是我们中国人的智慧,看天象呀。所以,说“法象莫大乎天地”的时候,这个意思妙得很呀!这个意思西方人没有的,希腊人没有的。希腊人说天的时候就说太阳神,他们那个神多得很,那个天是诸神在打架,互相战争。当然,中国民俗方面也有这类的,譬如,月亮里面有神之类的。但从经典上,圣贤所表现的道理不走这条路,他们是仰观俯察。仰观于天,取法于地,观的最后最高结果是乾坤并建,立两个原则:“大哉乾元”、“至哉坤元”。那些神话统统没有了。这个就是中国文化的动力。中国人的文化动力就从这个地方发。这也不是印度那个形态,印度也有很多神呀,神话多得很多。印度讲三十三天,讲天堂。中国讲玉皇大帝,三十三天,这是从佛教来的啦,

中国古代传统没有玉皇大帝、三十三天,这是从印度来的。那个天没有意义的,没有德的。印度那个天只代表一类众生在那里享福。

天德地德是中国人的文化形态。中国人特别重理性,合理、干净,没有那些乌烟瘴气,没有印度那种巫气。你不要说中国人迷信,那些话是不恰当的。中国人的头脑最不迷信,最 reasonable。就是因为太 reasonable 了,有时候也有坏处,也会出毛病。这个 reasonable 如果不流于肤浅,那是好的。现在的中国人因为太肤浅,就成了理智主义,理智主义是个坏名词。

这是很重要的一章,重要的概念我大体都讲得差不多了。这些字句很难讲,很难确定的。这不是哲学上特殊的概念,这是一个文化形态,代表中国智慧形态。

## 第九讲 儒家的基本精神：承体起用

### （《系辞·上传》第十一章）

下面看第十一章，这章很好的。

子曰：“夫易，何为者也？夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”是故，圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往。其孰能与于此哉？古之聪明睿知、神武而不杀者夫！

是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫！

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾；一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通；见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。〔……〕是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利莫大乎圣人。探賈索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。

易有四象，所以示也；系辞焉，所以告也；定之以吉凶，所以断也。  
（《系辞·上传》第十一章）

“夫易，何为者也。”作《易经》这部书为的什么呢？就是为的“开物成务，冒天下之道。”中国以前有一部书叫做《天工开物》。开物就成一个宇宙论的演化。这个宇宙不是西方所说纯粹客观的宇宙，这个宇宙连我们人事在内。“成务”是人事方面的。“物”就是存在。笼罩全宇宙的这一个道透出来，透出来就是冒。“同”是笼罩的意思。原来句子简略不完整，但意思可以看出来。“冒天下之道”详细的意思是：笼罩天地万物而把道体透出来。所以易是“开物成务，冒天下之道”。这里

面的道理是笼罩天地万物的道理。

“是故，圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故蓍之德圆而神，卦之德方以知。”以前占卜，一个是蓍卜，一个是卦卜，还有用龟卜的。《易经》是卦卜啦。“蓍之德圆而神”拿蓍草来占卜，蓍草的特性就是圆而神。德，特性也。蓍草的特性为什么圆而神？我们也不知道，你要是会占，就知道为什么圆而神。“圆而神”这个观念要注意。你一说神，它一定是圆，一定是“不疾而速，不行而至，感而遂通天下之故”。

“卦之德方以知”，“知”通智。所以说“神以知来，知以藏往”。“圆而神”是动态，“方以知”是静态。方方正正一定属于智的。所以，我们常说两句话：西方文化属于方以智，东方文化属于圆而神。佛家也是这样，佛家讲圆而神。道家讲玄。西方文化没有达到圆的境地，但是它达到方以智，到处表现方以智的精神。科学、民主政治都是表现这个精神，英国人的精神就是方以智的精神。当然它不圆熟是不圆熟，但你要了解圆熟谈何容易呢？圆而神是最高的境界呀，这是圣人的境界呀！西方没有达到圆而神，西方圆而神只能属于上帝，人不能达至圆而神。但中国人喜欢讲人有这个圆而神。你要知道，圆而神属于最高境界，下面一定要有方以智支撑。假如圆而神下面没有方以智来支撑，就要垮。这个毛病就显在中国。所以，我们讲中国的东西，是讲它的本义，按它的本义来了解它，并不故意抹杀它，但我也不是故意宣传它，说成没有毛病。中国文化喜欢讲圆而神，下面方以智不够，撑不起来。你没有达到最高境界，天天在那里讲圆而神，那就出毛病。就是我们平常说这个人圆通，圆通本来在佛教讲圆融无碍，佛才讲圆通无碍，你没有到菩萨，就是小乘喇嘛都没有到，你随便讲圆通，你这个圆通就是没有是非，就是投机啦，滑头啦，这些毛病都出来了。这个毛病在中国社会表现得很大。譬如，儒家讲中庸，中庸是最高境界，按孔子、孟子的道理，这个中庸下面一定要有狂、有狷来支持。这个人既不狂也不狷，结果是乡愿。你知道，中庸跟乡愿差不多，孔夫子最讨厌乡愿。“乡愿，德之贼”，所以中庸要有狂、狷在后面支持呀。狂者进取，知不可为而为；狷者有所不为。有所为有所不为，有是非，有道德意识。经过狂狷两精神才达到中庸，这个中庸才是大成化境，这才是圣人境界。否则是乡愿。“乡愿，德之贼也。”乡愿为什么是德之贼呢？非之无可非，刺之无可刺。你批评他，他又没有什么好批评，你刺激他，他又没有什么好刺激，他是个大好人。就是社会上的老好人啦，随风摆，你说什么他都说是、是、是，对、对、对。这种人就叫做乡愿。孔子当年最讨厌这种人。所以，后来明朝东林党顾宪成的老弟（顾允成）就对当时社会上天天讲圣人讲中庸有他自己的看法，人家问他走什么路，他就说：我现在不讲圣人不讲中庸，上不做中庸，下不做乡愿，我就从狂狷路入。所以，你想要做圣人，先要狂狷，要做圣人，先做豪杰。没有天生下来一下子就是圣人，圣人是摆在那里，是个 idea，跟佛一样。中

国喜欢把佛的最高境界拉下来,本来是 transcendent,拉下来成 immanent。西方精神跟中国精神刚好相反,它有好处呀,它撑起来就保存那个 idea。现实上没有一个真正的圣人呀!天天说圣人就糟糕了。

我们现在了解中国文化,它的智慧是从高处讲,并不是说事实上都实现了。我们现在所有的毛病,你可以从这里分析出来呀,这是我们讲文化问题讲到最深的地方啦。它为什么不出科学?为什么不出民主政治?太平年间,讲仁义礼智信,中华民族最爱好和平,事实上中华民族最不爱好和平。你说中国人最爱好和平呀,事实上中国人最残忍。天天讲仁爱,事实上最残忍,最不仁爱,有这些怪现象出现,这是什么道理呢?我们正面讲文化理想,讲道理是如此呀,落到现实上没有实现呀,讲到那个境界,事实上没有实现啦。这个理想也不是凭空可以实现的,一定有些东西来支持它充实它才成。这是了解中国问题的一个症结。但是中国文化的基本精神是向某个方向走,这个基本灵魂创造文化的动力呀,你也要疏通它,你不能抹杀它,你也要了解它那个创造,几千年文化后面的心灵是什么你也要了解。它能吸收佛教,但吸收基督教就有困难,那就是基本心灵的关系。它创造出文化,时间上有几千年,空间方面文化力量广被那么大,它当然有一种力量,我们也不能抹杀它,不能够全部一下子抹杀,不能说全盘西化。看到方以智有好处,就说整个西方都是好的,这不成呀!但反过来,我们的文化也有毛病,它也不是足够的,不是说有它就成了,这个分际是要有的。不能看到西方的方以智就全盘抹杀我们自己的文化,但也要看到我们的毛病,光讲圆而神不是足够的。上帝光是圆而神,那是可以的,我们人间要把圆而神体现出来,表现到有限的范围之内,它有很多分际。所以我们现在也需要科学,也需要训练逻辑,逻辑就代表方以智啦。也需要自由,民主政治。为什么需要自由、民主政治呢?自由、民主政治也属于方以智。政治上圣人也不可以圆而神,何况政治家呢。这个不成的啦!你们不了解这里面的艰难,这里面的重大。要给出一个限制,有限制,就非得有“方以智”不可呀。

中国的几个传统,都喜欢极权专政。所以你不能埋怨,它到时候就这样,就要集中。为什么保持联合制不好呢?为什么到时候就要统一起来呢?联合制就是方以智,它保持个性精神呀!你们不了解这个,因为统一才能极权啦。这个就是权力,权力这个东西任何人都喜欢的,我也喜欢呀,谁想起这个都喜欢呀。所以必须克己复礼,要守分际,中国人在这个地方很差的。

对我们中国人来说吸收这个方以智的精神就叫做现代化。近代化是西方人从十七、十八、十九世纪这三个世纪所创造的。我们学这套东西十分困难,所以做事都是没有分际的,都是圆而神的态度。这个就是头脑没有近代化。近代化不是趋时髦,近代之所以为近代是科学、民主政治、人权。你没有达到这个,就是没有达到近代化。近代化有特殊的内容,这个在西方中世纪也没有的,中世纪西方的科学也

不比中国高明,中世纪的西方也没有自由、人权、民主政治,这些都是近代化的事。近代化这一步不能跨过去的,这个是 necessary condition(必要条件)。

方以智的精神就是 co-ordination 的精神。圆而神的精神就圣人讲,圣人无对呀。你知道吗?圣人就是绝对的。圣人天天讲谦卑,你看那耶稣基督那么谦卑,你们在人间最低的,在天国是最高的。其实是最骄傲。凡是圣人都最骄傲,最自大。孔子也如此。不过他真正有德,你看不出来。圣人无对呀,他们是绝对的,但他们有德,有雅量啦。像父母俯就孩子一样。所以,佛说法要应机,他看看你属于什么程度,他就跟你说什么程度的话。孔子随机指点。耶稣也如此。所以,圣人不能干政治,圣人只能够做圣人。圣人只能说雅量的话,体谅人,忠恕、谦卑。干政治就不能如此,不能无对。就是孔子出来做大总统,他也不能采用圣人的姿态,他也一定要以总统的身分,要守规矩,总统有总统要守的一套规矩。你不能以圣人的姿态做大总统,你以圣人的姿态做大总统那就糟糕了,大法官一定把你否决了,一定把你罢免了。那不成的,不容许的。那好比你圣人“寂然不动,感而遂通天下之故”。“蓍之德圆而神”,可是你要念逻辑的时候,你还是要遵守那些概念的路数。你要讲逻辑,你就要逻辑地讲,不能圆而神地讲,圆而神地讲就没有逻辑了。这个精神要弄清楚,这个就叫做近代化。中国需要这一步来刺激自己,反省自己。

圣人不是不可以做大总统,但圣人做大总统的时候要遵守大总统里面的一套程序。你对于人民看成是独立的个体,你要承认每一个人的人权,你不是像父母看待小孩一样俯就。我不要你来俯就呀,我是一个独立的个体就成了,你要客观地承认我呀,不要把我看作孩子。这个俯就只是主观的承认呀。这个地方中国人没有做到,中国以前君主专制,大皇帝都是如此,所以当官的叫做父母官。这些文化问题我们以前讲很多了,唐先生也讲很多。中国文化精神是圆而神,它需要方以智的精神撑开。就像一个圆,没有一个十字架在里面撑开,它可以很大,也可以缩小到一个点。好像讲良知一样,讲良知讲道德最简易了。康德也说讲道德很简易,自律道德最简单。这是讲道德是如此,但是,我们照人生的全部讲,既需要道德,也需要知识。讲良知只是负责道德,良知不能实现科学呀!所以,光讲良知,不讲其他,结果是王学的流弊,出狂禅。光讲良知,那讲道德就足够了。但光良知不行,良知很简单呀,结果只成一个点,你只有一个点就成吗?叫你造飞机大炮,光良知造不出来呀。还要讲知识。

凡是对中国文化、中国前途有一点责任,有一点良心的,大家都要对这个问题认真讨论。这个事情要理性一点。天下的事情关涉到几千千万万人,你不讲理怎么成呢?哪可以随意挥洒呢?权力斗争的时候也要有相当的限制呀。以前的大皇帝政治斗争起来谁也不让谁,但它有一定范围。李世民争皇位的时候把他的兄弟都杀掉了,但与老百姓没有关系呀。他只与跟他有政治冲突的那几个人有关系,跟



其他人没有关系,跟普通老百姓没有关系,跟儒、释、道三教也没有关系呀!他杀是杀他的兄弟,那是争皇位。现在政治斗争牵连很多,牵连太多就不讲理,政治斗争成个泛政治。这个不行。

“圣人以此洗心,退藏于密,吉凶与民同患。”(《系辞·上传》第十一章)这个“此”字代表什么呢?“此”就代表下面三件事情:圆而神、方以智、易以贡。“洗心”就是纯净化自己的心灵的意思。圣人以神、智、易纯洁化自己的心,退藏到最深密的地方。你能退藏于密的时候,你才能吉凶与民同患。合吉合凶呀,才能跟人民同样地感受,这就是主观方面跟客观方面打成一片。假如你不能退藏于密,不能与人民打成一片,你的吉凶是你的吉凶,我的吉凶是我的吉凶。所以,“退藏于密”就是上一句“唯深也,故能通天下之志。唯幾也,故能成天下之务”,“吉凶与民同患”就是先天下之忧而忧,后天下之乐而乐。亦即是孟子所说与民同乐,独乐乐不若与众同乐。与人共乐,人的乐就是我的乐,这是客观的。假若人的乐是人的乐,我的乐是我的乐,就是主观的。

“神以知来,知以藏往。”总起来说两个作用呀。既能表现神,也能表现智。既能知来,也能藏往。谁能做到这一步呢?下面说:“古之聪明睿知、神武不杀者夫!”就是说:“古之聪明睿知、神武不杀者”这种人才能做到“神以知来,知以藏往”。自“是故蓍之德圆而神”至“圣人以此斋戒,以神明其德夫”,这一段主要讲神、知、易。程明道对这三个字体会很深。这个当然是 ontological,程明道的体会大体属于 ontological。

“见乃谓之象,形乃谓之器。”这一段前次讲过了。

“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”这几句话就像上章“大衍之数五十,其用四十有九。”拿一套数学表象宇宙开发变化一样,二者作用相同。“是故易有太极”从太极这里说起,下生两仪,两仪生四象,四象生八卦。这种演化最单纯,毫无道理,没有多大意义呀!所以,只能把这种话看作一套 symbolism,就像以数学表象宇宙变化一样,不能看成是真的,讲哲学问题不能拿这个做根据呀。从字面上看,这种讲法叫做宇宙演化说,最容易了解,但最没有趣味,讲哲学的时候不喜欢讲这一套。所以朱子讲太极的时候,他把太极提出来,太极就是理。他不是套在这个(宇宙演化说的)语脉里面去。太极生两仪,两仪就是阴阳,两仪生四象,就是把阴阳分成老阴老阳,少阴少阳,这就叫做四象(这是一套图象式的表示)。朱子离开这一套图象式的表示,把太极提出来当一个本体看,这个是 ontological。《易传》整个是 ontological, ontological 涵着 cosmological process。

这个太极生两仪,两仪属于阴阳之气,(这个地方,可以理解为)太极是混然之气。太极可以有好多讲法,也可以从混然之气讲。如果太极是混然之气,那么,一往是气的变化,就好像宇宙开辟,太阳系开始是星云,一个大气团。康德早期就

这样讲星云学。这叫做宇宙演化说,我们讲哲学不采取这个方式。汉儒、汉朝的人喜欢把太极讲成混然之气,这样演化出来的时候,这就叫做宇宙开辟论,不是哲学上的宇宙论。这一套令人讨厌,劳思光就讨厌这一套,不是没有道理,这一套是令人讨厌。后来周濂溪作《太极图说》也喜欢用这个方式讲:“无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动;一动一静,互为其根,分阴分阳,两仪立焉。”讲五行生万物。这又可以是一种宇宙演化。这说起来很好说,但究竟是什么意思很难讲。这种宇宙演化最没有趣味,要把它转成 ontology。《易传》说:“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”这几句话是一套 symbolism,假如你离开这个 symbolism 这一套,单讲太极,假定你把太极看成 reality,看成 metaphysical reality,这个是 ontological being 涵着 cosmological process,承体起用。承体起用是 ontological 讲法,这是儒家的基本精神,本来如此,后来也是这样。绝没有单纯的宇宙演化论。但是,不喜欢儒家,或是不喜欢《易传》的人就喜欢用这些话来攻击,好像劳思光先生就不喜欢《易传》,他就拿《易传》里面那几句话来攻击《易传》。其实《易传》不只这种 symbolism 的话,其他的话多得很,你为什么去看看其他的话呢?《中庸》也不是宇宙演化论,照《易传》讲,太极显然不是很重要的观念嘛。假定太极是 metaphysical reality,就是那个本体,《易传》中讲那个本体的地方多得很呀。讲“大哉乾元”啦,讲“神”啦,那些话不就是存有论吗?

《系辞·上传》第十二章也很好。你们自己用功,不能完全靠人家讲。